مطارحات في العقيدة

التوحيد عند الشيخ ابن تيمية

السيد كمال الحيدري

بقلم
جواد علي كسار

بسم الله الرحمن الرحیم

التوحيد عند الشيخ ابن تيميه

كاتب:

كمال حيدرى

نشرت فی الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

التوحید عند الشیخ ابن تیمیه

اشاره

سرشناسه : حیدری ، سیدکمال

عنوان و نام پدیدآور : التوحید عند الشیخ ابن تیمیه/ السیدکمال الحیدری؛ بقلم خلیل العاملی.

مشخصات نشر : تهران: نشر مشعر ، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۵۲۹ ص.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۰-۴۲۴-۴

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۴۸۹] - ۵۱۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، ۶۶۱-۷۲۸ق. -- نظریه درباره توحید

موضوع : توحید -- دیدگاه وهابیه

موضوع : توحید

موضوع : وهابیه -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع : شیعه -- دفاعیه ها و ردیه ها

شناسه افزوده : عاملی ، خلیل رزق

رده بندی کنگره : BP۲۰۱/۶۵ /الف ۷۱ ح۹ ۱۳۹۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۶۹۲۴

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۵۲۳۷۱

اشاره

مقدمات تمهيديه

اشاره

۱. مكانه التوحيد فى الفكر الدينى

۲. أقسام التوحيد الذاتى

۳. اتجاهات فى معرفه الله تعالى

۴. معرفه الصفات الإلهيه وموقف المدارس الإسلاميه

(۱) مکانه التوحید فی الفکر الدینی

اشاره

أهمّیه التوحید

فطره التوحید

الکمال والمعرفه التوحیدیه

فضیله المعرفه التوحیدیه

حقیقه التوحید والمراد منه وأقسامه

أساس المعرفه التوحیدیه

أهميه التوحيد

التوحيد، من صـفات الله تعالى. وهو صـفه سلبيّه، بمعنى «نفى الشريک» . وهو مقدّم على الصفات الأخرى, فهو الأصل الأوّل من أصول الدين.

ولـذا كان الاهتمام الـدينىّ منصـبّاً على التوحيد، وليس على إثبات وجود الله تعالى. فما خلا شـرذمه من الناس - هم الملاحده - ليس هناك من لديه شكّ فى وجود الله سبحانه وتعالى.

إنّ الإنسـانيه لاـ تعيش مشـكله إلحـاد على المسـتوى النظرى ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجود الله سـبحانه, فالواقع الإنسانى كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله, والموكب البشرى متّجه صوب الإيمان دائماً.

وإذا كـانت البشـريّه تعيش مشـكله على هـذا الصـعيد منـذ فجر وجودهـا حتّى قيـام السـاعه, فإنّمـا هى فى مجـال التوحيـد ونفى الشـريک, والشرک يسرى - ولو بشكل خفىّ - حتى فى كثير من المؤمنين؛ قال تعالى: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ (يوسف: ١٠۶ . لذلک لخّص الإمام على بن أبى طالب (ع) كلّ القضيه بقوله:

«وكمال التصديق به توحيده» (١).

وعنـد العوده إلى القرآن الكريم نراه يُعنى بالتوحيـد ويؤكّـده فى نفسه وفى آثـاره الـتربويّه والنفسيّه والاجتمـاعيه بمـا لاـ يوازى تأكيده وعنايته بأىّ موضوع عقَدى آخر, إلّا المعاد الذى يؤكّده ويُعنى به فى نفسه وما يترتّب عليه من آثار تربويّه واجتماعيّه بما يفوق تأكيده وتركيزه على التوحيد.

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١.

وإذا مـا أشـرفنا على المسـأله من جهتهـا الأـخرى حيث يقابِل الشـركُ التوحيـدَ, سـتبرز تجلّيات وآثار أخرى للتوحيـد فى الحياه العمليّه.

يحسب الإنسـان نفسه مـوحِّداً, بيـد أنّه فى الواقع مشـرك, يتحرّك تحرّكـاً شـركياً, وكـلّ مـا هنـاك هو الاختلاـف فى مصـداق الشـرك, فبعض مصاديقه واضح وبعضها خفيّ, وبعضها ملتبس, وقد تظافرت الأحاديث فى أنّ الشرك ينقسم إلى جليّ وخفيّ, وأنّه أخفى من دبيب النمـل على الصـفا فى الليله الظلمـاء! لـذلك لاـ ينبغى أن ينحصـر تصوّر الشـرك فى أذهاننا على مصـداقه الواضح الذى ينصـرف إلى عباده الأصـنام, وإلا فهل الذى يتّجه إلى الصـنم ويتوسّل إليه هو وحده المشرك, أمّا الذى يتّجه إلى عباده المال أو إلى عباده هواه وإطاعته فهو موّحد؟ !

لابدَّ من العوده إلى كتاب الله لننظر الحدود التى يرسمها بين التوحيد والشرك؛ يقول تعالى: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (الجاثيه: ٢٣ , وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ (القصص: ٥٠) .

ثمَّ يأتى النهى عن اتّباع الهوى: فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى (النساء: ٣٥ , وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ (الكهف: ٢٨) .

قـد يتسـاءل بعض الناس عن فائـده هـذا البعـد, وهل هناك مشـكله تعود على الإنسان إذا ما جهل مراتب الشـرك؟ نقول: أجل, هناك مشكله تنبع من قوله سبحانه: إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (النساء: ٤٨ .

فطره التوحيد

المنهـج القرآنى فى التوحيـد يتجنّب البحث - كمـا أسـلفنا - فى إثبـات وجـود الله, ويتنـاول موضـوعه فى زاويه توحيـد وجـوده وألوهيّته وربوبيّته وغيرها من مراتب التوحيد؛ ومغزى ذلك أنّ القرآن يتعامل مع وجود الله كأمرٍ ثابتٍ

جُبل علیه الإنسان, مودع فی فطرته فِطْرَهَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَلَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لاَ یَعْلَمُونَ (الروم: ٣٠) .

والأحادیث متظافرهٌ فی تفسیر الفطره بالتوحید.

* عن هشام بن سالم, قال: «قلت للإمام الصادق (ع) : فِطْرَهَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا ؟ قال: التوحید » الکافی: ج٢ ص١٢, کتاب الإیمان والکفر, باب فطره الخلق علی التوحید, ح١. .

* عن زراره, قال: «قلت لأبی جعفر الباقر (ع) : أصلحک الله, قول الله عزّ وجلّ فی کتابه فِطْرَهَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا قال (ع) : فطرهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته أنّه ربّهم . قلت: وخاطبوه؟ فطأطأ رأسه, ثمَّ قال: لولا ذلک لم یعلموا مَن ربّهم ولا مَن رازقهم » توحید الصدوق: ص٣٣٠, باب فطره الله عزّ وجلّ الخلق علی التوحید, ح٨. .

وقول الإمام (ع) : « عند المیثاق » إشاره إلی قوله تعالی: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَهِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ (الأعراف: ١٧٢ .

* قال زراره: «سألت أبا جعفر الباقر (ع) عن قول الله عزّ وجلّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ قال (ع) : أخرج من ظهر آدم ذریّته إلی یوم القیامه فخرجوا کالذرّ, فعرّفهم وأراهم صُنعه, ولولا ذلک لم یعرف أحدٌ ربّه » الکافی: ج٢ ص١٣, ح٢. .

* وهذا ما ورد عن الإمام الصادق (ع) فی ظلال هذه الآیه أیضاً حیث قال

: «فثبتت المعرفه ونسوا الموقف وسیذکرونه, ولولا ذلک لم یدرِ أحدٌ مَن خالقه ورازقه» تفسیر القمّی: ج١ ص٢٤٨. .

وإذا كان كلّ إنسان مولوداً على الفطره – كما عن رسول الله (ص) :

«كلّ مولود يولد على الفطره، يعنى: المعرفه بأنّ الله عزّ وجلّ خالقه» (١)– إذن فكلّ إنسان مولود على التوحيد؛ لأنّ الفطره هى التوحيد ومعرفه الله سبحانه.

وهكذا صار الأصل الأوّل من أصول الدين توحيد وجود الله تعالى لا إثبات وجوده.

الكمال والمعرفه التوحيديه

هناك صله بين الكمال والمعرفه التوحيديّه. فالإنسان مشدود فى حركته الحياتيّه إلى كماله, وثَمّ نقطه يلتقى عندها الكمال بالتوحيد ينبغى معرفتها.

لقد أشار القرآن الكريم فى آيات عديده إلى أنّ كلّ شىءٍ مسخّرٌ لأجل الإنسان؛ قال تعالى: وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (الجاثيه: ١٣ , وحتى الملائكه مسخّره لتدبير أمور الإنسان فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً (النازعات: ٥) , فيما تقوم به وفاقاً لدورها فى إنزال الوحى والرزق وغير ذلك. ما تهدف إليه حركه التسخير هذه هو أن يتحرّك الإنسان صوب كماله النهائى.

وعندما نأتى إلى القرآن لنستنطقه عن هدف الخلق, يواجهنا قول الله سبحانه: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ٥٦ . وهذه العباره لا تمثّل الهدف النهائى لوجود الخلق وإنّما هى وسيله فقط لبلوغ الكمال النهائى المتمثّل فى اليقين بالله وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (الحجر: ٩٩) .

والذروه فى هذا اليقين هو ما بلغه أنبياء الله العظام على هذا الخطّ, حيث يصف القرآن الكريم مقام خليل الرحمن بقوله: وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ (الأنعام: ٧٥ .

١– الكافى: ج٢ ص١٣، باب فطره الخلق على التوحيد، ح٤.

فكلّ شيءٍ إذن مسخّرٌ للإنسان كي يبلغ كمالَه, وكمالُ الإنسان في معرفه الله, وبلوغِ اليقين بهذه المعرفه.

وهنا يلتقي الكمالُ بالمعرفه التوحيديّه وفقَ مسارٍ يرسمُ الإمامُ أميرُ المؤمنين عليُّ بن أبي طالب (ع) خطواتهِ بدقّهٍ في قوله:

«أوّل الدين معرفتهُ, وكمالُ معرفته التصديقُ به, وكمالُ التصديقِ به توحيدُه, وكمالُ توحيده الإخلاصُ له, وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه» (۱).

فضيله المعرفه التوحيديه

قبل الدخول في تفاصيل البحث العلمي للتوحيد وأنواعه ومقوّمات كلّ نوع, نمرّ على إضمامهٍ من الأحاديث الشريفه في هذا المجال؛ لما تحدثِه لدى الإنسان الموحِّد من شحنه مكثّفه من الأحساس التوحيدي ترشد لمكانه الموحّدين, وتمهّد السبيل للبحث العملي, بما تحدثه من انشراح في النفوس والصدور.

في الأحاديث الشريفه تركيز كبير على ثواب الموحّدين يقوم على أساس ما يحمله الموحِّدون من معرفه توحيديّه. فإذا ما أجَلْنا الطرف في كتابٍ واحدٍ من كتب أحد علمائنا المحدّثين وهو أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين المشهور بالصدوق (ت: ۳۸۱ه-) نراه يفرد في كتابه النفيس «التوحيد» باباً بعنوان «ثواب الموحِّدين» يسرد فيه عدداً كبيراً من الأحاديث تصل إلى خمسه وثلاثين حديثاً, منها:

* عن أبي سعيد الخدريّ, قال: «قال رسول الله (ص) :

ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلّا الله» (۲).

۱- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱.

۲- توحيد الصدوق: ص۱۸.

* وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) , عن آبائه (ع) قال: «قال رسول الله (ص) :

خير العباده قول لا إله إلَّا الله» (۱).

وعن النبيّ (ص) :

«الاستغفار وقول لا إله إلَّا الله خير العباده» (۲).

وفيه إشاره إلى قول الله سبحانه: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إله إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ (محمّد: ۱۹) .

وفی السیاق ذاته ما ورد عن جابر بن عبد الله, عن النبی (ص) أنّه قال: « الموجبتان؛ مَن مات یشهد أن لا إله إلَّا الله [وحده لا شریک له] دخل الجنّه, ومن مات یشرک بالله دخل النار » (۳).

والمقصود من الموجبه فی الحدیث هو ما یوجب دخول الجنّه وما یوجب دخول النار. فالتوحید یوجب دخول الجنّه, ولکن لیس مطلق التوحید بل التوحید بشرطه وشروطه, والشرک یوجب دخول النار إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِکَ لِمَنْ یَشَاءُ (النساء: ۴۸ .

وفی ما یکون قیداً لکلمه التوحید لکی یستوجب صاحبها الجنّه, جاء عن رسول الله (ص) قوله

: «إنّ لا إله إلَّا الله کلمه عظیمه کریمه علی الله عزّ وجلّ، من قالها مخلصاً استوجبَ الجنّه» (۴).

فلیست هذه الکلمه تستوجب الجنّه مطلقاً, وإنّما تستوجبها لصاحبها مع الإخلاص, وکما قال الإمام علی (ع

) : «وکمال توحیده الإخلاص له, وکمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» .

۱- المصدر نفسه: ص۱۸.

۲- الأصول من الکافی: ج۲ ص۵۰۵.

۳- توحید الصدوق: ص۲۰.

۴- بحار الأنوار: ج۳ ص۵، الباب الثالث، ح۱۳.

أمّا من يقولها كاذباً غير مخلص, فالحديث يشير فى تتمّته إلى أنّ جزاءَه بها فى هذه الدنيا أن تعصم ماله ودمه فقط, ولا شىء له فى الآخره إلّا الخزى والنار:

«ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه, وكان مصيره إلى النار» (١).

وبذلك يتّضح أنّ ما يُرجى فى كلمه التوحيد من ثواب للموحّدين ليس مطلق اللقلقه والذكر اللسانى - وإن كان للذكر اللسانى ثوابه فى حال توافر شروطه - بل أن تقترن بشروطها, وأهمّها أن يقولها الناطق بها بإخلاص, وللإخلاص حدوده فى المعرفه والنفس والسلوك كما بيّنت الآيات والروايات كما مرّ.

* عن أبى عبد الله الصادق (ع) قال:

«من قال لا إله إلّا الله مخلصاً دخل الجنّه, وإخلاصه أن تحجزه لا إله إلّا الله عمّا حرّم الله عزّ وجلّ» (٢).

وما يمكن المصير إليه أنّ التوحيد هو الأساس الذى به يتميّز أهل الجنّه من أهل النار.

حقيقه التوحيد والمراد منه وأقسامه

فى ضوء الأحاديث المتقدمه يتساءل الباحث عن المراد بالتوحيد, والمطلوب منه, وبمَ يوحّد الله سبحانه؟

نسعى إلى تقريب صوره المسأله من خلال مثال نستمدّه من الإنسان نفسه كموجود طبيعىّ. إذا ما قمنا بعمليه تحليل للمركّب الذى يُطلَق عليه «الإنسان» وجدناه يتألّف من «ذات وصفات وأفعال» , فلهذا الموجود ذات وهويه, وله صفات, كما أنّ له أفعالاً. أمّا الذات أو الهويه فالمقصود منها هو

١- توحيد الصدوق: ص٢٣.

٢- المصدر نفسه: ص٢٧.

ما يتميّز به الإنسان عن غيره, فلو دخلنا بعمليه مقارنه بين الإنسان والموجودات الأخرى لرأينا أنّ هناك عدداً من العناصر المشتركه بينهما, كما أنّ هناك أمراً يميّز الإنسان عن بقيّه الموجودات. لو بدأنا بعنصر الجسميّه وأن الإنسان جسم من الأجسام, لرأينا أنّ هذا ليس ممّا يختص بالإنسان, بل هو عنصر مشترك بين جميع الموجودات الماديّه. فما من موجود مادّى إلّا وله جسم, وله طول وعرض وعمق ونحو ذلك. ولو لاحظنا فى عمليّه المقارنه عنصر النموّ لرأيناه لا يختصّ بالإنسان وحده, بل هو عنصر مشترك موجود فى الحيوان والنبات أيضاً.

كذا الحال لو انطلقنا من عنصر التحرّك الإرادى، فيما يقال عن الإنسان – فى المنطق – من أنّه جسم حسّاس متحرّك بالإراده, فإنّ هذا أيضاً لا يختصّ بالإنسان وحده بل الحيوانات هى الأخرى موجودات متحرّكه بتحرّك إرادىّ؛ لذلك راح المناطقه والفلاسفه يبحثون عمّا يميّز الإنسان عن غيره فيما وراء هذه العناصر المشتركه, فاستقرّوا على النطق عندما ذكروا فى حقيقه الإنسان أنّه حيوان ناطق.

ومع اختلافهم فى تحديد المراد من النطق؛ أهو القابليه على التكلّم والحديث, أم القابليّه على إدراك المفاهيم الكليّه؟ بعباره أخرى: أهو أمرٌ مرتبط بنطق الإنسان وتكلّمه اللسانى, أم بتعقّله وإدراكه؟ بغضّ النظر عن هذا كلّه, وسواء كان المراد هذا أو ذاك, فقد اتّفقوا على أنّ ما يميّز الإنسانَ عن غيره من الموجودات – كالحجر والشجر والبقر والغنم والسماء والأرض – لا يتمثّل فى عناصره الجسميّه أو النموّ أو الحركه الإراديّه ونحو ذلك, وإنّما يكمن بتلك الحقيقه التى أطلقوا عليها خاصّه النُّطق.

هذه الحقيقه التى تميِّز الإنسان عن غيره هى التى يعبَّر عنها بهويّه الإنسان

وذاته, ومن أهمّ خصائصها أنّها لو أخذت من الإنسان وسُلبت عنه لما بقى إنساناً؛ لأنّ إنسانيته متقوّمه بها.

يمكن توضيح المسأله بالماء, فحقيقه الماء أنّه مركّب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين, ولو سُلِب منه أحد هذين العنصرين لما بقى ماء, ومعنى ذلك أنّ حقيقه الماء مركّبه من هذين العنصرين, كذلك حقيقه الإنسان وهويّته فهى أيضاً قائمه ومختصّه بالخصله التى يعبِّر عنها المناطقه ب- «الناطقيّه» ، وهذه الخصوصيّه هى التى يعبَّر عنها ب- «الذات» . ثمَّ فى مقابل الذات أمر آخر يعبَّر عنه بالصفات. فلو أخذنا الهويّه الإنسانيّه كمثال, فإنَّ لها مجموعه من الصفات, فتارةً يكون الإنسان عالماً, وأخرى لا ـ يكون, وتارةً يكون شجاعاً وأخرى لا ـ يكون, وتاره يكون رحيماً وأخرى لا يكون, وهكذا. يعبَّر عن هذه الخصال بصفات الإنسان, والفرق بين الذات والصفه أنّ الذات إذا فقدت تلك الحقيقه المقوِّمه لها فلن تبقى بل تتغيّر وتفقد هويّتها, بخلاف الصفه؛ فالإنسان إنسان سواء كان عالماً أم لم يكن.

الأمر نفسه ينطبق على مثال الماء, فالبروده والحراره هما صفتان من صفاته, إذ قد يبرد الماء وقد يكون حارّاً, ولكن لو ارتفعت الحراره والبروده فلا ترتفع حقيقه المائيه عن الماء؛ لأنّها متقوّمه بشىء آخر, وهذا معناه أنّ الصفه شىء غير الذات.

وهذه المقوله تصحّ مادام الحديث يدور حول الموجودات الممكنه الحادثه, أمّا فى الواجب سبحانه فإنّ صفاته عين ذاته.

إذن الصفه هى عباره عن تلك الهيئات والأمور التى قد توصف بها ذات من الذوات وقد لا توصف. وفرق الصفه عن الذات أنّ الصفه سواءٌ كانت موجوده أو رُفعت تبقى الذات على حالها, أى تبقى للموجود هويّته بما هى

علیه دون أن یطرأ علیها تغییر.

لکن هناک نسق ثالث یـدخل فی ترکیبه الإنسان بالإضافه إلی الذات والصـفات. فعلاوه علی أنّ الإنسان حیوان ناطق من صـفاته أنّه عـالم, جاهـل, شـجاع, جبـان, بخیـل, جواد, رحیم, قـاسٍ ومـا إلی ذلـک, فـإنَّ له أفعالاًـ تُنسب إلیه کالقیام والجلوس والنوم والیقظه والأکل والشرب ونحوها. وبذلک ینتهی المرکّب الإنسانی إلی ذات وصفات وأفعال.

فی ضوء هـذه المقـدّمه یتبیّن أنّ الحـدیث عنـدما یجری عن توحیـد الله سـبحانه فهو تاره یـدور عن الوحده الذاتیه التی تقع فیها الوحـده کصـفه للذات, بما یعنی أنّ ذاته واحده, وثانیه عن التوحید الصـفاتی بما یدلّ علی أنّ صـفاته واحده, وثالثه عن الأفعال بما یفید أنّ أفعاله واحده, وأنّ کلّ ما فی الوجود إن هو إلّا فعله, وهو ما یُصطلح علیه بالتوحید الأفعالی.

وبناءً علی ذلک فإنَّ عقیـده التوحیـد هی إیمان الموحِّد بتوحید الله الذاتی والصـفاتی والأفعالی؛ وقد أشارت الآیات القرآنیه إلی هذه المراتب التوحیدیّه الثلاث.

وممّا جاء فی الروایات فی الدلاله علی هذه المراتب ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) أنّه قال:

«جاء جبرائیل إلی رسول الله (ص) ,

فقال: یا محمّـد طوبی لمن قال من أمّتک: لا إله إلّا الله وحـده وحده وحده» (۱). فمع أنّه من المحتمل أن یکون تکرار «وحـده, وحده, وحده» قد جاء لغرض التأکید, لکن یُحتمل – والله العالم – أن یکون فی الروایه إشاره إلی التوحید فی مراتبه الثلاث, أی وحده ذاتاً, ووحده صفهً, ووحده فعلاً, ومن ثمَّ تکون قد استوعبت التوحید الذاتی والصفاتی والأفعالی.

۱- توحید الصدوق: ص۲۱.

ومن الأمور المهمّه التى تجدر الإشاره إليها فى مسأله التوحيد, تحديد موقع التوحيد فى التصنيف المألوف للصفات.

توجد تقسيمات متعدّده لصفات الله سبحانه؛ منها أن تقسّم إلى جماليّه وجلاليّه, أو بتعبيرٍ آخر: إلى صفات ثبوتيّه تَثْبُت لله, وأخرى سلبيّه يُنَزّه عنها سبحانه, ومن الواضح أنّ التوحيد يدخل فى عِداد الصفات السلبيّه التى تعنى نفى الشريک عن الله, وذلک على غرار نفى الجهل عنه وتنزيهه عن الجسميّه ونحو ذلک من الصفات السلبيّه.

وفى هذا السياق, ربما كان فى قوله تعالى: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ (الرحمن: ٢٧ , إشارهٌ إلى هذين النوعين من الصفات, حيث «الإكرام» إشاره إلى الصفات الثبوتيّه، و «الجلال» إشاره إلى الصفات السلبيه, والله أعلم.

وتجدر الإشاره إلى وجود علاقه ترابطيّه محكمه بين مراتب التوحيد الثلاث, فإذا ما ثبت التوحيد الذاتى فسوف يثبت التوحيد الصفاتى والتوحيد الأفعالى, وإنّ ما يتشعّب على التوحيد الأفعالى من فروع وبحوث تفصيليّه يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتى.

أساس المعرفه التوحيديه

إن الأصل الذى تقوم عليه معارف التوحيد هو تحديد المراد من توحيده سبحانه, وفهم معنى الوحده والواحد فيما تشير إليه الآيات مثل قوله تعالى: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائده: ٧٣ , وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ١٦) , وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ٦٥ .

فما لم يتمّ فهم مسأله الواحد لا تتيسَّر عمليه فهم بقيّه معارف التوحيد,

فالخالقيّه والمعبوديّه والرازقيّه وكلّ الأسماء الحسنى التی وردت فی القرآن يتعذّر فهمها حال إغفال تلك المسأله.

والمراد من الوحده التی هی أساس المعرفه التوحيديّه الوحده فی معتقدنا وقولنا: «إنّ الله واحد» , والواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون, والواحد الحقيقی قد تكون وحدته حقّه وقد لا تكون.

ولأنّ طبيعه البحث فی التوحيد تفرض على الباحث فهم المراد من «الواحد» كان لابدَّ من توضيح المسأله بشیءٍ من الإجمال الذی نترك فيه التفصيل إلى الكتب المختصّه, فنقول: لقد قسّموا الوحده إلى وحده غير عدديّه وهی الوحده الحقّه الحقيقيه والتی هی عين الذات لا صفه زائده عليها, وفی حال وصف الله تعالى بالواحد فيكون المراد من الواحد هو هذا المعنى, وإلى وحده عدديّه تقع فی قبال الوحده الحقّه الحقيقيه غير العدديّه, وهی الوحده التی إذا انضمّ إليها شیء آخر صارت اثنين, وإذا انضمّ إلى الاثنين شیء صارا ثلاثه وهكذا, ومن أهمّ خصائص الوحده العدديه: المحدوديه والانتهاء (۱), فما لم ينتهِ الأوّل لا تصل النوبه إلى الثانی, فلا يقال للكتاب ثانٍ إلّا عندما ينتهی الأوّل, أمّا لو كان هناك كتاب لا نهايه له فلا يكون ثمَّ مجال لكتابٍ ثانٍ، فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثانٍ؟ لذلك جاء فی كلام الإمام على ما يربط بين الحدّ والعدّ, فإذا ما حُدَّ الشیء فسيتعدّد, أی يقبل الثانی والثالث؛ قال (ع) :

«ومن وَصَفه فقد حدّه, ومن حدّه فقد عدّه» (۲).

على الأساس نفسه رفض الإمام (ع) منطق الوحده العدديّه؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالوحده العدديّه؛ وذلك حيث يقول (ع) فی

۱- سيأتی معنا لاحقاً فی مبحث «الحدّ» تفسير أشمل لمعنى هذه الوحده.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۵۲.

جواب من سأله يوم الجمل: أتقول أن الله واحد؟ «

فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد, فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد» (۱).

فمفتاح المعرفه التوحيديّه هو الاعتقاد والتمييز بين معانى الوحده, وتحديد المراد من وحده الله عزّ وجلّ. وخير شاهدٍ على ما نقول ما وقع فيه أصحاب القول بالحدّ لله سبحانه وتعالى, لأنّه كما سيأتى معنا فى هذه الأبحاث, أن القائلين بالوحده العدديّه وصل بهم الأمر إلى القول بإثبات الحدّ لله عزّ وجلّ, تعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً.

۱- توحيد الصدوق: ص(۸)۳ - ۸۴.

(٢) أقسام التوحيد الذاتی

اشاره

أقسام التوحيد بين المدارس الإسلاميه

المنكرون للتقسيم الثلاثی للتوحيد

الخلط بين أقسام التوحيد

الأساس فی أقسام التوحيد

فى ضوء ما تقدّم تبيّن لنا أنّ التوحيد ينقسم إلى أقسام ثلاثه وهى:

أوّلاً : التوحيد الذاتى , وهو الذى تقع فيه الوحده كصفه للذات, بما يعنى أنّ ذاته واحده.

ثانياً : التوحيد الصفاتى , بما يشير ويدلّ على أن صفاته واحده.

ثالثاً : التوحيد الأفعالى , بما يفيد أن أفعاله واحده, وأنّ كلّ ما فى الوجود إن هو إلّا فعله.

وتدور عقيده التوحيد حول إيمان الموحِّد بتوحيد الله الذاتى والصفاتى والأفعالى.

وعندما نصل إلى التوحيد الذاتى يواجهنا البحث الكلامى والفلسفى بتناول الموضوع من خلال بُعدين ينقسم إليهما التوحيد الذاتى وهما:

أوّلاً : التوحيد الواحدى .

ثانياً : التوحيد الأحدى .

وقد استخدم القرآن الكريم فى آياته هذين البعدين, كما فى قوله تعالى: إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ (البقره: ١۶٣ , وقوله تعالى: وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ (التوبه: ٨۴) .

أمّا الجهه التى يتركزّ عليها تمييز المتكلّمين بين الواحد والأحد فتتمثّل بطبيعه الذات الإلهيّه ومعرفه هل لهذه الصفات ثانٍ أو شريك أو شبيه, كما لو فرضنا أن لعلىّ شبيهاً ونظيراً فى الإنسانيه هو زيد.

هل لله سبحانه شبيهٌ ونظير؟ إنّ مهمّه النفى فى هذه المقوله هى التى ينهض بها التوحيد الواحدى, فوظيفه هذا القسم من التوحيد نفى الثانى

والنظير والمثيل والشبيه والشريک.

أمّا التوحيد الأحدی, فيتحرّک باتجاهٍ آخر, مفاده البحث فی الذات الإلهيّه نفسها, أهی بسيطةٌ أم مركّبه؟

فالتوحيد الذاتی الواحدی يرجع إلی نفی الثانی لله سبحانه وتعالی, ونفی الوحده العدديّه ويترتّب عليه نتائج ذكرها المتكلّمون ومن أهمّها: عدم تناهی الحقّ سبحانه وتعالی, وإثبات أزليّته وأبديّته, وإثبات كونه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن, ونفی التثليث, أمّا التوحيد الذاتی الأحدی فمعناه نفی التركيب وإثبات بساطه الحقّ سبحانه.

أقسام التوحيد بين المدارس الإسلاميه

وقع الخلاف بين المدارس والمذاهب الإسلاميّه فی أقسام التوحيد، وهل له قسمٌ واحدٌ أم أقسامٌ متعدّده.

ذهب علماء مدرسه أهل البيت (ع) إلی أنّ التوحيد ينقسم إلی التوحيد الذاتی والتوحيد الصفاتی والتوحيد الأفعالی، والتوحيد الذاتی علی نحوين هما توحيد الأحديّه وتوحيد الواحديّه.

وذهب غيرهم إلی تقسيم آخر فقسّموه إلی توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه أو توحيد العباده، ولم يجعلوا توحيد الذات قسماً من هذه الأقسام.

وهذا التقسيم لم يرِد بشكله الواضح والصريح فی القرآن الكريم، ولا فی روايه معتبره عن النبیّ الأكرم (ص) ، بل هو بحثٌ اجتهادی استقرائیّ.

وقد ذُكر هذا التقسيم فی كلمات جمله من الباحثين، كما فی كتاب (تحقيق العبوديّه بمعرفه الأسماء والصفات) وفيه:

(المطلب الثالث: أقسام التوحيد عند أهل السنّه والجماعه. . . .

ولهذا قسّم العلماء التوحيد إلى ثلاثه أقسام: توحيد الربوبيّه، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد العباده.

أوّلاً : توحيد الربوبيّه : وهو إفراد الله تعالى بالخلق والرزق والإحياء والإماته وسائر أنواع التصريف والتدبير لملكوت السماوات والأرض، وإفراده بالحكم والتشريع بإرسال الرسل وإنزال الكتب. . . .

ثانياً : توحيد الألوهيّه : ويسمّى توحيد العباده: وهو إفراد الله تعالى بالعباده، فلا يُعبَد غيره، ولا يدعى سواه، ولا يستغاث إلّا به، ولا يُنذر ولا يُذبح ولا يُنحَر إلّا له.

ثالثاً : توحيد الأسماء والصفات : وهو وصف الله تعالى وتسميته بما وصف وسمّى به نفسه، وبما وصفه وسمّاه به رسوله (ص) فى الأحاديث الصحيحه، وإثبات ذلك له من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) (۱).

وقسّم ابن قيّم الجوزيّه التوحيد إلى قسمين: التوحيد النظرى والتوحيد العملى، وذكر ذلك فى كتاب (مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين) ، فقال: (التوحيد نوعان: نوع فى العلم والاعتقاد، ونوع فى الإراده والقصد، ويسمّى الأوّل: التوحيد العلمى، والثانى: التوحيد القصدى الإرادى؛ لتعلّق الأوّل بالإخبار والمعرفه، والثانى بالقصد والإراده. وهذا الثانى أيضاً نوعان: توحيد فى الربوبيّه، وتوحيد فى الإلهيّه، فهذه ثلاثه أنواع) (۲).

فكلام ابن قيم وتقسيمه التوحيد إلى قسمين، يكشف عن كون هذه القضيّه غير منصوصه، وإنّما هى مجرّد اجتهادات.

۱- تحقيق العبوديّه بمعرفه الأسماء والصفات: ص۱۰۵.

۲- مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين: ج۱ ص۲۴-۲۵.

ولكون هذه التقسيمات متّفقاً عليها عند أهل السنّه والجماعه، يقول عبد الرحيم السُّلميّ فى كتابه (حقيقه التوحيد بين أهل السنّه والمتكلِّمين) :

(. . . وهذه المعانى - أى أقسام التوحيد - متّفقٌ على حقيقتها عند أهل السنّه والجماعه، وأدلّتها مستفيضه فى القرآن والسنّه وحياه الرسول (ص) العمليّه.

وقد عبّر عن هذه المعانى أهل السنّه والجماعه بذكرهم لأقسام التوحيد، وقد اختلف تقسيمهم لهذه المعانى؛ لا لاختلافهم فى التوحيد نفسه، ولكن ذلك يعود لأمرين:

أحدهما : اختلافهم فى زاويه التقسيم وجهته، فمن نظر إلى التوحيد من جهه العبد قسّمه إلى: علمى وعملى، ومن نظر إليه من جهه الله تعالى قسّمه إلى: الربوبيّه والألوهيّه والأسماء والصفات.

وهذا لا يعتبر اختلافاً معنويّاً بل هو اختلاف تنوّع وليس اختلاف تضادّ.

الثانى : اختلافهم فى التعبير اللفظى عن المعنى الصحيح كما يعبِّر بعضهم عن التوحيد العلمى ب-: توحيد فى العلم والاعتقاد، أو التوحيد فى العلم والاعتقاد، أو التوحيد القولى، أو التوحيد الاعتقادى. . . ونحو ذلك.

وكما يعبّر بعضهم عن التوحيد العملى ب-: توحيد القصد والطلب، أو التوحيد القصدى الطلبى، والتوحيد فى العمل، أو التوحيد الفعلى. . . .

وهذه التعبيرات المختلفه ليست متباينه بل هى متوافقه. . . .

والمشهور عند أهل العلم أنّهم يقسّمون التوحيد إلى ثلاثه أقسام، وهى: توحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه وتوحيد الأسماء والصفات، أو إلى قسمين وهما: توحيد المعرفه والإثبات وتوحيد القصد والطلب) (۱).

ويبقى السؤال عن الذى ذكر هذا التقسيم الثلاثى لأوّل مرّه، وهناك

۱- حقيقه التوحيد بين أهل السنّه والمتكلّمين: ص(۸)۷-۸۸.

أبحاث مفصّله فى هذا المجال لسنا بصدد الدخول فيها، وتكفى الإشاره إلى ما ذكره صاحب كتاب (القول السديد فى الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد) عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، حيث كتب هذا الكتاب ردّاً على حسن بن على السقّاف مؤلّف كتاب (التنديد بمَن عدّد التوحيد، وإبطال محاوله التثليث فى التوحيد والعقيده الإسلاميّه) ، فهو بعد أن يذكر أنّ عقيده التثليث عقيده نصرانيّه فاسده حكم الله فى القرآن على أهلها بالكفر، وأنّ صاحب كتاب التنديد حكم على عامّه المسلمين الموحّدين لله فى ربوبيّته وأسمائه وصفاته وألوهيّته بأنّهم ثلّثوا فى عقيدتهم، فهو ينكر على الكاتب ربطه بين تقسيم التوحيد إلى أقسام ثلاثه وعقيده التثليث المنحرفه، ثمّ ينقل عن الكاتب قوله: (. . . وخصوصاً أنّ هذا التقسيم لا يُعرف عند السلف البتّه، وإنّما اختُرع هذا التقسم وانتشر بعد القرن السابع الهجرى [أى بعد ابن تيميّه]. . . ولم يذكر الله تعالى فى كتابه ولا النبىّ (ص) فى سنّته أنّ التوحيد ينقسم إلى ثلاثه أقسام: توحيد ربوبيّه وتوحيد ألوهيّه وتوحيد أسماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقسيم أحدٌ من الصحابه، بل ولا أحدٌ من التابعين، بل ولا أحد من السلف الصالح - رضى الله عن الجميع - بل إنّ هذا التقسيم بدعه خلفيّه مذمومه حدثت فى القرن الثامن الهجرى؛ أى بعد زمن النبىّ (ص) بنحو ثمانمائه سنه، ولم يقل بهذا التقسيم أحدٌ من قبل. . . ابن تيميّه الذى اخترع تقسيم التوحيد إلى ألوهيّه وربوبيّه. . .) (١).

ثمّ يُشير عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر إلى (أنّ الأدلّه من الكتاب والسنّه على هذا التقسيم كثيرةٌ لا تحصر، يعرفها من لديه أدنى إلمام بنصوص

١- القول السديد فى الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد: ص١٣.

الكتاب والسنّه. . .) (١).

قد يقول قائل : إذا كان هذا التقسيم مورداً للنقض والإبرام بهذه الطريقه، فلماذا نرتّب أبحاثنا على هذا التقسيم؟

الجواب : إنّ محور هـذه الأبحاث هو ما يقوله ابن تيميّه وأتباعه، وهو المنظّر الأساس لمثل هـذه العقائد، فاستوجبت مناقشته أن نذكر مبانيه التى على أساسها تجرى هذه المناقشه وهذه الأبحاث.

المنكرون للتقسيم الثلاثى للتوحيد

فى مقابل من ادّعى إجماع علماء السنّه على الاتّفاق على تقسيم التوحيد إلى الأقسام الثلاثه المتقدّمه، نجد مَن أنكر هذا الاتّفاق واعتبره مخالفاً لعقيده أهل السنّه والجماعه.

وهـذا ما أشار إليه حسن بن على السقّاف الشافعى فى كتابه (التنديـد بمَن عـدّد التوحيـد) ، وحاول فى هذا الكتاب إثبات إبطال التثليث فى تقسيم التوحيـد إلى توحيـد ألوهيّه وتوحيـد ربوبيّه وتوحيـد أسماء وصفات، والقول بأنّ هذا التقسيم لا يُعرف عند السلف البتّه، وأنّه اختُرع وانتشر بعد القرن السابع الهجرى، وممّا قاله:

(فـاعلم: أنّ تقسيم التوحيـد إلى هـذه الأقسام الثلاثه تقسيمٌ غير صحيح، تكلّم به بعض متأخّرى المصنّفين منهم صاحب شرح العقيـده الطحاويّه ابن أبى العزّ المنسوب للحنفيّه خطأً، الـذى ردّ على صاحب الكتاب الأصلى الإمام أبى جعفر الطحاوى الحنفى أثناء شرحه على كتابه – متن الطحاويّه – فى التوحيد، فزيّف ابن أبى العزّ بعض كلام الإمام أبى جعفر الطحاوى، وظهر

١– المصدر نفسه: ص ٣٠ –٣١.

بثوب الدعوه إلى مذهب السلف الصالح، فخالف صريح الكتاب والسنّه والإجماع وعقيده أهل السنّه والجماعه الوارد فى كلام الإمام أبى جعفر الطحاوى) (١).

ثمّ استعرض السقّاف الأدلّه على عدم صحّه هذا التقسيم من خلال مجموعه من الآيات القرآنيّه، وبعثه النبىّ محمّد (ص) القائمه على أساس كلمه التوحيد (لا إله إلّا الله محمّد رسول الله) .

ثمّ قال بعد ذلك: (فمن هذه الآيات الكريمه والأحاديث الشريفه يتّضح وضوحاً جليّاً أنّ الله سبحانه بيّن لنا أنّ التوحيد هو «لا إله إلّا الله محمّد رسول الله» ، ولم يذكر الله تعالى فى كتابه، ولا النبىّ (ص) فى سنّته: أنّ التوحيد ينقسم إلى ثلاثه أقسام: توحيد ربوبيّه وتوحيد ألوهيّه وتوحيد أسماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقسيم أحدٌ من الصحابه، ولا من التابعين، بل ولا أحدٌ من السلف الصالح رضى الله عن الجميع، بل إنّ هذا التقسيم بدعه خلفيّه مذمومه حدثت فى القرن الثامن الهجرى، أى بعد زمن النبىّ (ص) بنحو ثمانمائه سنه، ولم يقل بهذا التقسيم أحدٌ من قبل) (٢).

ويشير المؤلّف إلى الأسباب التى دَعَت البعض إلى مثل هذا التقسيم والغايه من وراء ذلك، ويضع فى أولويّات هذه الأسباب تكفير المسلمين بدعوى أنّهم وحّدوا توحيد ربوبيّه ولم يوحّدوا توحيد ألوهيّه، فقال: (والهدف من هذا التقسيم عند من قال به هو تشبيه المؤمنين الذين لا يسيرون على منهج هذا التقسيم بالكفّار، بل تكفيرهم بدعوى أنّهم وحّدوا توحيد ربوبيّه كسائر الكفّار بزعمهم! ! ولم يوحّدوا توحيد ألوهيّه - وهو توحيد

١- التنديد بمَن عدّد التوحيد: ص٦-٧.

٢- المصدر نفسه: ص(٨).

العباده الذى يدّعونه - وبذلك كفّروا المتوسّلين بالأنبياء عليهم الصلاه والسلام أو بالأولياء، وكفّروا أيضاً كثيراً ممّن يخالفهم فى أمور كثيره يرون الصواب أو الحقّ على خلافها، وكلّ ذلك سببه الحرّانى، وعلى ذلك سار شارح الطحاويّه ابن أبى العزّ الملقّب بالحنفى فخالف الإمام الحافظ الطحاوى الحنفى فى عقيدته فى مواضع عديده!) (١).

فهـذا كلامٌ صريح فى الاتّجاه العامّ الـذى سلكه البعض فى تكفير مخالفيهم لأدنى مسأله، وكان السقّاف صريحاً وواضحاً فى كلامه فى اعتبار المصدر الأساس لوضع أُسس التكفير لكلّ مخالف فى الرأى هو الحرّانى (أى ابن تيميّه) .

وما هو المهمّ فى هـذا الكتاب هو الإشاره إلى المخالفات الصريحه للإمام الطحاوى حيث شيّدت مدرسه ابن تيميّه أركانها على أقوال نسبتها لأئمّه كبار، وكان من بينها العقيـده الطحاويّه التى نالت اهتماماً كبيراً لدى علماء هذه المدرسه، ولكنّ السقّاف فنّد هـذه الادّعـاءات المنسوبه إلى الإمـام الطحاوى والتى منها: أنّ صاحب المتن الطحاوى ينفى الحدّ عن الله سبحانه، والشارح يردّ عليه فيثبت الحدّ! ومنها أنّ صاحب المتن ينفى الجهه وينزّه الله سبحانه أن يُوصف بها، والشارح يردّ عليه فيثبتها! حتّى قال العلاّمه على القـارى عن شارحها ابن أبى العزّ فى شـرح الفقه الأكبر - ص١٧٢ - بأنّه: (صاحب مـذهب باطل، تابع لطائفه من المبتدعه) (٢).

ومن جمله الأدلّه التى ذكرها السقّاف على إبطال هذا التقسيم:

(أوّلاً: لا يُعرف فى الشرع إطلاق اسم موحّد على من كفر ولو بجزء من

١- المصدر نفسه: ص٩.

٢- المصدر نفسه: ص٩.

العقيده الإسلاميّه؛ وذلك بنصّ الكتاب والسنّه، بل لا يجوز أن نقوّل الشرع ما لم يقل ولم يرد. . . .

رابعاً: ابن تيميّه الـذى اخترع تقسيم التوحيـد إلى ألوهيّه وربوبيّه يقول إنّ المشركين كـانوا يقرّون بتوحيـد الربوبيّه دون توحيد ألوهيّه، وأنّ المسلمين الـذين يخالفونه فى آرائه كذلك وحّدوا ربوبيّه ولم يوحّدوا ألوهيّه، فهو يكفّرهم بذلك، وهذا مراده من هذا التقسيم. . .) (١).

الخلط بين أقسام التوحيد

إذا كـان التوحيـد على مستوى الأسـماء والصـفات يقـابله الشـرك على مسـتوى الأسـماء والصـفات، فهنا ينبغى عـدم الخلط فى مفهومى التوحيد والشرك، إذ لا ينبغى اعتبار المشـرك على مسـتوى العباده مشـركاً على مستوى الأسماء والصفات، وهكذا إذا كان مشركاً فى التدبير لا يمكن تصنيفه ضمن المشركين فى العباده.

وهذا ما يشـير إليه بشـكل واضح وصـريح ابن باز فى (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه) حيث يقول: (وعند التفصـيل تكون أنواع التوحيد ثلاثه: توحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه وتوحيد الأسـماء والصفات. . . وهذا فى الجمله أقرَّ به المشركون، كما قال تعالى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ .

(الزخرف: ٨٧ . . . فهم معترفون بهذه الأمور، لكنّهم لم يستفيدوا من هذا الإقرار فى توحيد الله بالعباده، وإخلاصـها له سبحانه. . .) (٢).

فهذا التقسيم إنّما نذكره وفقاً لما أسّس عليه ابن تيميّه وأتباعه نظريّاتهم ومنهجهم فى عقيده التوحيد.

١- المصدر نفسه: ص ١٠-١٣.

٢- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه: ج ١ ص ٣۴ التوحيد وما يلحق به.

وكون هؤلاء يتحدّثون في التوحيد، ويعتبرون أنفسهم أبطاله نجدهم يخلطون خلطاً شديداً في أقسام التوحيد، ولم يميّزوا بينها، وكان من نتائج ذلك اتّهامهم لغيرهم بالشرك والإلحاد، وهذا ما حصل لمَن أسموه شيخ الإسلام المجدّد محمّد بن عبد الوهّاب في كتابه (كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد) والذي كتب فيه أتباعه شروحاً متعدّده، ولكن محمّد بن عبد الوهّاب - رغم اعتبارهم إيّاه مجدّد ومُحيي التوحيد - خلط بين هذه الأقسام وكأنّه لم يقرأ كتاباً واحداً في التوحيد، ونكتشف ذلك من خلال العناوين والأبواب التي وضعها للكتاب، فقال على سبيل المثال: (فضل التوحيد وما يكفّر من الذنوب، من حقّق التوحيد دخل الجنّه بغير حساب، الخوف من الشرك) ولا رابط بين هذه الأبحاث. وذكر أيضاً (الدعاء إلى شهاده لا إله إلّا الله، تفسير التوحيد) حيث جعله في الباب الخامس، مع أنّ تفسير التوحيد لابدّ أن يكون في الباب الأوّل. ثمّ ذكر (من الشرك لبس الحلقه والخيط ونحوهما لرفع البلاء ودفعه) (١)، فقد خلط بين أبحاث التوحيد خلطاً عجيباً غريباً.

وممّا ذكره أيضاً: (من تبرّك بشجر أو حجر ونحوهما، ما جاء في الذبح لغير الله) فما علاقه هذين الأمرين والبحثين ببعضهما.

وأيضاً: (باب ما جاء في الذبح لغير الله، باب لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله، باب من الشرك النذر لغير الله، من الشرك الاستعانه بغير الله، من الشرك بغير الله ما جاء في التغليظ فيمن عبدَ الله عند قبر رجلٍ صالح فكيف إذا عبده) (٢)إلى غير ذلك ممّا فيه خلطٌ واضح وفوضى تكشف عن الجهل وعدم المعرفه بالتوحيد.

١- كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد: ص١٢.

٢- المصدر نفسه.

ولذا فإنّ هذا الكتاب – وبغضّ النظر عن مضمونه من حيث الصحّه وعدمها – لا قيمه له من الناحيه العلميّه والمنهجيّه والفنيّه.

ومن الذين ذكروا أقسام التوحيد: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين فى كتاب: (القول المفيد على كتاب التوحيد) .

فقد عرّف العثيمين التوحيد بقوله: (تعريف التوحيد: فى اللغه: مشتقّ من وحّد الشيء إذا جعله واحداً، فهو مصدر وحّد يوحّد، أى جعل الشيء واحداً. وفى الشرع: إفراد الله سبحانه بما يختصّ به من الربوبيّه، والألوهيّه والأسماء والصفات.

أقسامه : ينقسم التوحيد إلى ثلاثه أقسام:

١. توحيد الربوبيّه.

٢. توحيد الألوهيّه.

٣. توحيد الأسماء والصفات) (١).

ثمّ عرّف هذه الأقسام بما مختصره:

(توحيد الربوبيّه : هو إفراد الله عزّ وجلّ بالخلق، والملك، والتدبير. . . وهذا القسم من التوحيد لم يعارض فيه المشركون الذين بُعث فيهم الرسول

(ص) . . . وأنكر توحيد الربوبيّه على سبيل التشريك المجوس حيث قالوا: إنّ للعالم خالِقَين. .

وتوحيد الألوهيّه : ويقال له توحيد العباده باعتبارين؛ فباعتبار إضافته إلى الله يسمّى: توحيد الألوهيّه، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمّى توحيد العباده، وهو إفراد الله عزّ وجلّ بالعباده. . . .

توحيد الأسماء والصفات : وهو إفراد الله عزّ وجلّ بما له من الأسماء

١– القول المفيد على كتاب التوحيد: ج١ ص٥–١٢.

والصفات. . .) (١).

ثمّ بيّن موقع هذا التوحيد بقوله: (وهذا القسم من التوحيد هو الذى ضلّت فيه بعض الأمّه الإسلاميّه وانقسموا فيه إلى فِرق كثيره، فمنهم سلكك مسلكك التعطيل فعطّل ونفى الصفات زاعماً أنّه مُنزِّهٌ لله، وقد ضلّ؛ لأنّ المنزّه حقيقةً هو الذى ينفى عنه صفات النقص والعيب وينزّه كلامه من أن يكون تعميه وتضليلاً. . .) (٢).

وأيضاً الشيخ العثيمين فى شرح العقيده السفاريتّيه حيث قال: (واعلم أنّ أقسام التوحيد ثلاثه: توحيد الربوبيّه، وتوحيد الألوهيّه، وتوحيد الأسماء والصفات، فأمّا توحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه فلم يختلف فيه أهل القبله؛ يعنى لم يختلف فيه المسلمون. . . وأمّا توحيد الأسماء والصفات فهو الذى اختلف فيه أهل القبله، أى اختلف فيه المنتسبون إلى الإسلام اختلافاً يمكن أن نقول: إنّه على ستّه أوجه فى إجراء النصوص) (٣).

الأساس فى أقسام التوحيد

اتّفقت كلمات القائلين بهذا التقسيم الثلاثى - توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه والعباده - على أنّ الأصل والأساس فى هذه الأقسام الثلاثه هو توحيد الأسماء والصفات، ويتفرّع عنه توحيد الربوبيّه، ويتفرّع عنهما توحيد الألوهيّه والعباده.

فإذا كان هناك توحيد حقيقى على مستوى الأسماء والصفات، فهذا ينعكس إيجاباً على توحيد الربوبيّه وكذلك على توحيد العباده، وهكذا

١- القول المفيد: ج١ ص٥-١٢.

٢- المصدر نفسه.

٣- شرح العقيده السفاريتّيه: ص٩.

العكس، فإذا ما كان هناك انحراف فى الفهم التوحيدى على مستوى الأسماء والصفات فسينعكس ذلك سلباً على الربوبيّه والعباده.

من هنا كانت الحاجه عند الحديث عن التوحيد الربوبى أو التوحيد العبادى، الالتفات إلى الأصل فى ذلك وهو التوحيد الأسمائى والصفاتى؛ إذ لا يمكن التفكيك والتجزئه بين هذه الأقسام وأساسها.

ونحن نجد فى كثيرٍ من الكتب التى تعرّضت لمسأله التوحيد فى العباده أنّها مبتوره وناقصه لأنّها لم تنظر إلى التوحيد الأسمائى والصفاتى.

ومن الذين صرّحوا بهذه الحقيقه ابن تيميّه فى كتابه (الفتاوى الحمويَّه الكبرى) وفيها سؤال وجواب.

أمّا السؤال: سئل شيخ الإسلام ابن تيميّه فى سنه كذا، فقال السائل: ما قولكم فى آيات الصفات كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵ ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِىَ دُخَانٌ (فصّلت: ١١) إلى غير ذلك من الآيات وأحاديث الصفات كقوله (ص) :

(إنّ قلوب بنى آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) ، وقوله:

(يضع الجبّار قدمه فى النار) إلى غير ذلك من الأحاديث. . . ؟

وفى الجواب يقول: (. . . فإنّ معرفه هذا أصل الدِّين وأساس الهدايه وأفضل ما اكتسبته القلوب وحصّلته النفوس وأدركته العقول) (١).

فإذن أصل الدِّين إنّما هو فى الأسماء والصفات وليس فى التدبير والعباده.

وأيضاً أشار إلى ذلك ابن قيّم الجوزيّه فى كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطِّله) حيث يقول: (وجعل مفتاح دعوتهم - أى دعوه الأنبياء - وزبده رسالتهم معرفه المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفه تنبنى مطالب الرساله جميعها، وإنّ الخوف والرجاء والمحبّه والطاعه

١- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص١٧۵.

والعبوديّه تابعه لمعرف المرجوّ، المخوف، المحبوب، المطاع، المعبود) (۱).

وعلى هـذا: فكلّ من يحاول التصوير بأنّ التوحيـد ينحصر فى العباده، وأنّ أتباع مـدرسه أهل البيت (ع) لا يوجد عندهم توحيد، فهو مخطئ، ومن هنا كان البحث مع ابن تيميّه وأتباعه فى أصل التوحيد وفقاً لاعتقاداتهم والذى هو توحيد الأسماء والصفات.

ثمّ يقـول ابن قيم: (فأسـاس دعـوه الرسـل صـلوات الله وسـلامه عليهم معرفه الله سـبحانه بأسـمائه وصـفاته وأفعـاله، ثمّ يتبع ذلك أصلان آخران) (۲).

وأيضاً إلى ذلك أشار الشـيخ محمّد بن صالح العثيمين فى كتاب (القواعد المُثلى فى صـفات الله وأسـمائه الحسنى) حيث يقول: (منزله العلم بأسـماء الله وصـفاته من الـدِّين، وتوحيـد الله به أحـد أقسام التوحيـد الثلاثه: توحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه وتوحيد الأسـماء والصـفات، فمنزلته فى الدِّين عاليه وأهميّته عظيمه ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علم بأسماء الله وصفاته. . . وهذا يشمل دعاء المسأله ودعاء العباده) (۳).

لأجل ذلك كانت دعوتنا فى هذه الأبحاث إلى المعرفه الحقيقيّه بالإله الواحد الأحد، فمعرفته سـبحانه وتعالى أساسها فى توحيد الله عزّ وجلّ، والتى إذا وقع فيها خللٌ فكلّ الأعمال تصـبح لا قيمه لها، والعباده إنّما تكون ذات قيمه عند الله تعالى إذا كانت على أساس المعرفه الصحيحه.

وهذا ما أشارت إليه فوز بنت عبد اللطيف الكردى فى (تحقيق العبوديّه

۱- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطِّله: ج۱ ص ۱۵۰-۱۵۱.

۲- المصدر نفسه: ص ۱۵۱.

۳- القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى: ص۱۷.

بمعرفه الأسماء والصفات) حيث قالت بعد النصّ الذى نقلناه سابقاً: (فالتوحيد أساس الدِّين، وأساس التوحيد توحيد الأسماء والصفات) (١).

وهذا هو الكلام الصحيح، والذى لا إشكال فيه؛ لأنّ كلّ المراتب اللاحقه إنّما تقوم وتنبنى على هذه المرتبه، ومن جهل الله تعالى ستقع عبادته على مجهول، كأولئك الذين قالوا بأنّ الله تعالى له يدٌ ولكن لا كالأيدى؛ لأنّهم إن قالوا بأنّ اليد هى الجارحه فهذا توحيد التجسيم، وإن قالوا بأنّ اليد مجهوله لا نعرفها، كانوا جاهلين به تعالى، فكيف يعبدون من لا يعرفونه؟

ولذا تتابع فوز الكردى قولها: (ومن عرف أسماء الله وصفاته عرف إلهاً حقّاً، خالقاً رازقاً، ربّاً مُنعِماً. . . فلا يتصوّر الإيمان بمجهول، فكيف بمعدوم، سبحانه وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

والخطر الحقيقى الذى يتهدّد العباده الناشئه عن غير معرفه بالله تعالى هى أنّ العابد إذا جهل معبوده فقد يتقرّب إليه بما يبغض، أو يبغض شيئاً يحبّه، وكيف يستجيب المرء فى العباده لما يحبّه تعالى أو يكرهه، ولما يريده أو ينهى عنه وهو لا يعرف مولاه الحقيقى؟) (٢).

وفى أحاديث أئمّه أهل البيت (ع) ما يُشير إلى ضروره هذه المعرفه، كما فى الحديث المروىّ عن الإمام الصادق (ع) : «العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعه السير إلّا بُعداً» (٣).

وقد يحسب الإنسان أنّه يُحسن صنعاً ولكنّه يكون من الخاسرين كما قال تعالى: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى الْحَيَاهِ الدُّنْيَا

١- تحقيق العبوديّه بمعرفه الأسماء والصفات: ص٦٣.

٢- المصدر نفسه: ص(٨)٩.

٣- تحف العقول عن آل الرسول: ص٣٦٢.

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعا (الكهف: ۱۰۳-۱۰۴ .

والملفت أنّ الآيه أشارت إلى الأخسرين فى العمل، لأنّ العقيده كانت باطله، والتوحيد كان مختلاًّ، وهل تنفع الصلاه أو الصوم فى مثل ذلك؟

فدعوتنا تتمثّل فى ضروره جعل الأساس فى هذا الدِّين ونظامه معرفه الله تعالى، كما قال الإمام أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب (ع

) : «أوّل الدِّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده» (۱)

.

فمن هنا ينبغى أن يبدأ الإنسان، وكلّ ما عدا ذلك يتفرّع عن هذا الأصل، ولذا قال الله تعالى فى محكم كتابه: وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورا (الفرقان: ۲۳ . فهذا العمل لم يكن باطلاً فى أساسه لأنّه عباره عن صلاه وصوم وعباده فى ظاهرها تامّه الشروط، ولكن مثل هؤلاء بنوا أعمالهم على أساس مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (الأنعام: ۹۱، والحجّ: ۷۴، والزمر: ۶۷ وما عرفوا الله حقّ معرفته، فقالوا مثل قول البعض: وجه لا كالوجوه، وجالس، ومستقرّ، وشاب أمرد، وله يدٌ وقدَم. . وما شاكل ذلك، ولكنّهم حتّى يتخلّصوا من مشكله التجسيم والتشبيه قالوا: (لا كالوجوه، ولا كالأيدى، ولا. . .) .

ومن هنا نجد أنّ الكثير من العلماء فى مدرسه الصحابه استنكروا هذه الأقوال - كما سيأتى - واعتبروا أنّ فيها تهافتاً.

ومرتكزات مدرسه أئمّه أهل البيت (ع) قامت على أساس أنّ الأصل هو المعرفه وليس العباده، وليس كما يتوهّم البعض أنّه ورد فى القرآن الكريم: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ۵۶ لأنّه يقول فى آيه أخرى: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (الحجر: ۹۹) فغايه العباده هى اليقين

۱- نهج البلاغه، الخطبه الأُولى.

والمعرفه.

ومن الأحاديث التی أشارت إلی ذلک فی أقوال أهل البیت (ع) نذکر:

أوّلاً : ما ورد فی کتاب (علل الشرائع) للشیخ الصدوق، المتوفّی سنه ۳۸۱ه-، عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال: «خرج الحسین بن علی علی أصحابه فقال

: أیّها الناس إنّ الله جلّ ذکره ما خلق العباد إلّا لیعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، وإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عباده مَن سواه» (۱)

.

ثانیاً : ما ورد فی (بحار الأنوار) للعلّامه المجلسی حول جواب للإمام الرضا (ع) عن سؤال یمکن أن یخطر فی ذهن البعض حول السبب فی تسمیه الله عزّ وجلّ لنفسه بالأسماء الحسنی والتی ندعوه من خلالها.

عن محمّد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرِّضا (ع) . . . قال:

فلیس یحتاج إلی أن یسمّی نفسه، ولکنّه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها، لأنّه إذا لم یُدعَ باسمه لم یُعرَف» (۲)

ثالثاً : ما ورد فی کتاب (التوحید) للشیخ الصدوق:

«قیل للإمام أبی الحسن الرِّضا (ع) : یا أبا الحسن اصعد المنبر وانصب لنا علماً نعبد الله علیه، فصعد (ع) المنبر فقعد ملیّاً لا یتکلّم مُطرقاً، ثمّ قال

: أوّل عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله توحیده. . . فلیس الله عرف من عرف بالتشبیه ذاته، ولا إیّاه وحّد مَن اکتنههُ، ولا حقیقته أصاب مَن مثّله، ولا به صدّق مَن نهّاه» (۳) .

۱- علل الشرائع: ج۱ ص۹، باب علّه خلق الخلق واختلاف أحوالهم، ح۱.

۲- بحار الأنوار: ج۴ ص(۸)۸ ح۲۶.

۳- المصدر نفسه: ج۴ ص۲۲۸، ح۴۰.

(۳) اتجاهات فی معرفه اللّه تعالی

اشاره

أقوال وکلمات المجسّمه

فتاوی التکفیر فی مسأله التجسیم

أتباع ابن تیمیه والخلاف مع ابن حجر

أشار القرآن الكريم إلى الهدف من خلق الإنسان حيث قال تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ۵۶ ، فكمال إنسانيّه الإنسان لا ـ تتحقّق إلّا بالعباده لله سبحانه وتعالى، وما لم يكن الإنسان عابداً لله تعالى، فسيبقى فى مرحله البهيميّه. ولن يتمكّن من الوصول إلى مقام الإنسانيّه إلّا بأن يحقّق مقام العبوديّه.

وأوّل وصف نجده فى القرآن الكريم للأنبياء (ع) ، والمقدّم على جميع صفاتهم ومقاماتهم وفضائلهم هو كونهم عباداً لله سبحانه وتعالى، ولهذا قال فى الرسول الأكرم (ص) : سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ (الإسراء: ۱) ، ولم يقُل ب- «رسوله» أو «إمام الأوّلين والآخرين» ، أو «خاتم الأنبياء والمرسلين» ، لأنّه (ص) إنّما وصل إلى كلّ هذه المقامات والفضائل بالعبوديّه.

ولذا نحن أيضاً نقول – فى تشهّد الصلاه -: (وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله) ، فمن العبوديّه وصل (ص) إلى مقام الرساله والخاتميّه.

إذن فحقيقه الإنسانيّه لا يصل إليها الإنسان، ولا يستحقّ أن يكون خليفه الله فى أرضه إلّا إذا كان قد وصل إلى مقام العبوديّه.

لكنّ هذه العبوديّه لا تُعطى أُكلها وثمارها فى الدُّنيا والآخره إلّا بمعرفه الله سبحانه وتعالى، ولو عبدَ الإنسانُ إلهاً لا يعرفه فسيكون كما قال الإمام الصادق (ع) :

«العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق، لا تزيده سرعه السير إلّا بُعداً» (۱) لأنّه يسير على غير هدىً، ولن يزيده السير إلّا بُعداً وضلالاً.

ولكى تكون العباده موصله إلى الله وإلى مقام القُرب الإلهى، لابدّ من

۱- توحيد الصدوق: ج۱ ص۵.

معرفه الله سبحانه وتعالی، ولذا قال الإمام علیّ (ع) :

«أوّل الـدِّین معرفته» ، فالمعرفه هی المقـدّمه الأساسیّه للعباده، وما لم تتحقّق المعرفه فلا معنی للعباده. وکلّما ازداد الإنسان معرفةً بالله تعالی کانت عبادته أکثر قیمةً عند الله تعالی.

وکمثال علی ذلک ما یقوله القرآن الکریم: مَثَلُ الَّذِینَ یُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللهِ کَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَهٍ مِائَهُ حَبَّهٍ وَاللهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ (البقره: ۲۹۱ .

ففی هذه الآیه إشاره إلی مقامات أربعه:

الأوّل : یشیر القرآن فی بعض آیاته إلی أصل کلّی وهو أنّ من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها، فالله یعطی للبعض فی مقابل الحسنه عشر أمثالها.

الثانی : أنّه فی هذه الآیه لا یعطی مقابل الحسنه عشر أمثالها، بل یضاعفها إلی سبعمائه ضعف.

الثالث : هو مقام وَاللهُ یُضَاعِفُ لِمَنْ یَشَاءُ ، فالله تعالی یضاعف السبعمائه، ولکن لیس للکلّ، بل لأولئک الذین یستحقّون ذلک.

والسبب أنّ فعل الله تعالی قائم علی أساس الحکمه لا علی الجزاف والعبثیّه، فهو یضاعف لمن یستحقّ، والمستحقّ هو من عرف الله حقّ معرفته، وقدرَ الله حقّ قدره.

الرابع : مقـام وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ فإنّه تعالی یعطی البعض علی قـدر سعه رحمته، والآیه لم تقل: والله واسعٌ حکیم، أو واسعٌ عزیز، أو غفور، بـل قـالت «واسعٌ علیم» وسبب مجیء لفظه «علیم» هو الإشـاره إلی أنّ البعض یستحقّ العشره، أو السبعمائه، أو مضـاعفه السبعمائه، أو یستحقّ بغیر حساب، ومرجع ذلک کلّه إلی قدر معرفه الله سبحانه وتعالی.

فمن أراد أن يرفع عمله وعبادته، لا يرفعه من خلال البُعد الكمّی، بل من خلال البُعد الكيفی، ويتحصّل ذلک برفع درجه المعرفه بالله سبحانه وتعالی.

ومن هذه المقدّمه يتّضح لنا أصلان:

الأصل الأوّل : أنّ الهدف من خلق الإنسان هو العباده.

الأصل الثانی : أنّ هذه العباده لا يمكن أن توصل إلی الله وإلی مقام القُرب إلّا إذا كانت ناتجه عن معرفه الله تعالی.

وبناءً علی ذلک، انبثق اتّجاهان أساسيّان فی معرفه الله سبحانه وتعالی:

الاتّجاه الأوّل : هو الاتّجاه الذی اعتقد به غالبيّه علماء المسلمين، من علماء أهل السنّه، ومن الأشاعره، ومن المعتزله والإماميّه والصوفيّه، ومن الفلاسفه والمتكلّمين، وهم الغالبيه العظمی من جمهور المسلمين وعلمائهم.

الاتّجاه الثانی: وهو الذی ذهب إليه أقلّيه من العلماء - والتعبير عنهم بالعلماء من باب المسامحه فی التعبير - وبعض المتكلّمين، وهؤلاء لا يتجاوزون عدد أصابع اليد، وإذا ما أردنا احتسابهم فلن يصلوا إلی الثلاثين.

ونقاشنا هنا ليس مع أصحاب الاتّجاه الأوّل بل مع أصحاب الاتّجاه الثانی.

فما الذی يقوله أصحاب هذا الاتّجاه فی معرفه الله تعالی؟

يعتقد أصحاب الاتّجاه الثانی بأنّ جميع الصفات الوارده فی القرآن الكريم لله تعالی، وكذلک الصفات الإلهيّه التی وردت فی الأحاديث المنسوبه إلی النبیّ (ص) ، والتی بظاهرها تُوحی بالتشبيه، أو بالتجسيم، ينبغی حملها علی

ظاهرها، ونتج عن ذلک الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالی له جسم، وله مكان، وله حيّز، وله جهه، ويشار إليه بالإشاره الحسيّه، وأنّه سبحانه وتعالی

قاعد أو جالس فی مکان ویُشار إلیه، وأنّ له حرکه ونزولاً کما یتحرّک الإنسان، وأنّ من لوازم ذلک أنّه تعالی له ساق وله صوره وله وجه وعینان وأصابع، وأنّه یضع رجله علی الأخری، وأنّ الثوب الذی یلبسه إلی نصف قدمیه، وأنّ حذاءه من ذهب.

وعندما وصلوا إلی قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ (الشوری: ۱۱) اضطرّوا إلی القول بأنّه جسمٌ لا کالأجسام، ویده لا کالأیادی، وحرکته لا کالحرکات. . . .

أقوال وکلمات المجسمه

اشاره

ما ذکرناه من معتقدات لأصحاب نظریّه الاتّجاه الثانی القائمه علی أساس التجسیم لیس افتراءً أو ادّعاءً بلا مستندٍ أو دلیل.

بل إنّ التأمّل فی کلماتهم وما ذکروه فی کتبهم یفید أو یفضی إلی هذه النتیجه، ولهذا سیترکّز بحثنا علی نقل کلمات هؤلاء، لیقف القارئ الکریم علی حقیقه معتقداتهم المنافیه لأصول القرآن الکریم والقواعد والأسس التی من أجلها کانت رساله الإسلام.

الأوّل: ابن تیمیّه

فی معرض مناقشته لأصحاب الاتّجاه الأوّل القائلین بأنّ الله لیس بجسم، ولیس له جهه، ولا یشار إلیه. . . یقول: (وأمّا فی النفی، فنفیتم عن الله تعالی أشیاء لم ینطق بها کتابٌ ولا سُنّه، ولا إمام من أئمّه المسلمین، بل والعقل لا یقضی بذلک عند التحقیق، وقلتم إنّ العقل نفاها فخالفتم الشریعه بالبدعه. . . وخالفتم العقول الصریحه، وقلتم لیس هو بجسم ولا جوهر ولا متحیّز ولا فی جهه. . .) (۱).

۱- بیان تلبیس الجهمیّه فی تأسیس بدعهم الکلامیّه: ج۳ ص۴۴-۴۵.

فمن وجهه نظر ابن تيميّه الصريحه أنّ القول بأنّه سبحانه وتعالى ليس بجسم، هو قول لم ينطق به كتاب الله وسنّه رسوله (ص) ، ولاـ أيّ إمام من أئمّه المسلمين، مع العلم بأنّ هذا الرأى يتناقض تماماً مع كتاب الله وسنّه النبىّ (ص) بالإضافه إلى مخالفته لجمهور علماء المسلمين.

ثمّ يترقّى ابن تيميّه أكثر ليعتبر ذلك مخالفاً للعقل الذى يرى بأنّه يمكن أن يكون الله تعالى جسماً، ولا محذور فى ذلك.

ويضيف إلى ذلك كلّه ليجعل رأيه هو رأى الشريعه، ورأى غيره مخالفاً للشريعه، ويختم كلامه بأنّ هذا الرأى – المخالف لرأيه – بدعه! !

ولنأتى إلى تحديد معنى الجسم ليتّضح المراد من نسبه الجسميّه إلى الله تعالى؛ يقول محقّق كتاب بيان تلبيس الجهميّه الدكتور أحمد معاذ حقّى فى تعريفه للجسم: (الجسم هو كلّ جوهر مادّى قابل للأبعاد الثلاثه؛ وهى الطول، والعرض، والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح) (۱).

ولهذا نرى فى كلمات أصحاب هذا الاتّجاه أنّهم يقولون: بأنّ الله يجلس على الكرسى ويكون للكرسى أطيط، ولازم هذا الكلام أنّ له ثقلاً، وأنّ الملائكه عندما يُعصى الله تعالى يشعرون بثقله، وإلاّ فإنّه إذا لم يكن له مادّه، ولم يكن جسماً فمن أين سيأتى هذا الثقل! ومن أين جاء هذا الأطيط؟ !

ثمّ يشير الدكتور حقّى بعد ذلك إلى المصادر التى اعتمد عليها فى تحديد المراد من الجسم، وهى: كشّاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، والتعريفات للجرجانى،

والمعجم الفلسفى لمجمع اللغه العربيّه، والمعجم الفلسفى لجميل صليبا.

ولكى يتخلّص أو يتهرّب ابن تيميّه من هذه الشبهه التى وقع فيها، يزعم أنّه: هو جسمٌ لاـ كالأجسام، فهو تعالى له جسم ولكن جسمه يختلف عن

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۳ ص۱۵، الحاشيه.

شكل الأجسام المتعارفه، وكأنّ القرآن الكريم لم ينزل بلسانٍ عربيٍّ مُبين؛ حتّى يأتى ابن تيميّه وأمثاله ليتأوّلوا آيات الكتاب حسب فهمهم الخاصّ.

وهذا الإنسان الذى ينسبون له العلم والمعرفه ويدّعون بأنّه شيخ الإسلام، ألا يعلم ويدرى بأنّ الجسم إذا كان فى محلٍّ معيّن لا يمكنه أن يكون فى الوقت ذاته فى محلٍّ آخر، وكيف يفهم معنى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (البقره: ۱۸۶ . فلو فرضنا شخصاً فى المغرب وآخر فى المشرق، وكان الله تعالى قريباً من الذى فى المشرق، فبمقتضى كلام ابن تيميّه لا- يمكن لله تعالى أن يكون قريباً من ذاك الذى فى المغرب، فكيف يكون إذن قريباً من دعوه الدّاعى، وإذا ما دعاه إثنان أحدهما بعيدٌ عن الآخر، فلا يمكن أن يكون قريباً منهما معاً، ولهذا فسّر هؤلاء معنى القُرب بأنّ علمه محيطٌ بهما، وكيف ينسجم ذلك مع المعنى القرآنى الصريح؟ !

ويتابع ابن تيميّه القول: (ولا يشار إليه بحسّ ولا يتميّز منه شىء من شىء، وعبّرتم عن ذلك بأنّه تعالى ليس بمنقسم ولا مركّب، وأنّه لا حَدّ له ولا غايه، تريدون بذلك أنّه يمتنع عليه أن يكون له حَدٌّ وقَدر أو يكون له قَدْر لا يتناهى وأمثال ذلك. . .) (۱).

الثانى: ابن القيم الجوزيه

وهو الذى حذا حذو سيّده ابن تيميّه فى اعتبار كلّ من خالفه جهمياً ومعطّلاً ومؤوّلاً وفاسقاً. . . وما إلى ذلك، بأسلوبٍ بائس لا ينتمى إلى الأسلوب العلمى، بحيث إنّ كلّ من خالف رأيه فهو كافر وفاسق، وكأنّه

۱- المصدر نفسه: ص۴۵.

وحده وأمثاله أُعطوا الوكاله فى التوحيد، ليكون هو الموحّد وغيره الكافر والمشرك، وهو منطق العاجز الضعيف.

يقول ابن القيم فى كتابه (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله) : (إنّ توحيد البعض. . . فهذا توحيدهم، وهذا إيمانهم بالرسل، ويقولون نحن ننزّهه عن الأعراض والأغراض، والأبعاض والحدود، والجهات، وحلول الحوادث، فيسمع المخدوع هذه الألفاظ، فيتوهّم منها أنّهم ينزّهون الله عمّا يفهم من معانيها عند الإطلاق من العيوب والنقائص والحاجه، فلا يشكّ أنّهم يمجّدونه ويعظّمونه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ، فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل وتعطيل الربّ تعالى عمّا يستحقّ من كماله، فتنزيهه عن الأعراض هو جحد صفاته كسمعه، وبصره، وحياته، وعلمه، وكماله، وإرادته، فإنّ هذه أعراض لا تقوم إلّا بجسم) (١).

وتقرير كلامه: أنّ المنزّهه القائلين بأنّ الله تعالى لا تحلّ فيه الحوادث، وليس بمركّب من أجزاء، وليس له جهات، من يستمع إلى أقوالهم ويأخذ بها فهو مخدوع لأنّه يتصوّر بأنّهم يمجّدون الله ويعظّمونه، لأنّه بحسب رأى ابن القيم كلامهم ينطوى على الإلحاد.

والعجيب منه ومن ابن تيميّه وأمثالهما ممّن يعتقدون بأنّه لا يوجد

معصوم بعد النبيّ محمّد (ص) ، نراهم يعطون العصمه لأقوالهم وآرائهم، فمن وافقهم يكون مؤمناً، ومَن خالفهم يكون كافراً فاسقاً مُلحداً.

ومن ينزّه الله عن الجسميّه يعطّله عن كماله، ومن يقول بأنّه تعالى ليس متّصفاً بالأعراض (والأعراض زائده على ذاته، أى زائده على الجوهر) وليس محلاًّ للأعراض، فهو جاحد بصفات الله سبحانه وتعالى! ؟

١- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله: ج٣ ص٩٣٤.

الثالث: الإمام الدارمی

له کتاب (ردّ الإمام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید) ، والمریسی من أصحاب الاتّجاه الأوّل.

یقول الدارمی فی کتابه: (فیُقال لک: أیّها المعارض، ما أبقیت غایه فی نفی استواء العرش واستوائه إلی السماء إذ قلت: لا نقول إنّه علی العرش وفی السماء بالأینیّه، ومن لم یعرف أنّ إلهه فوق عرشه، وفوق سماواته، فإنّما یعبد غیر الله، ویقصد بعبادته إلی إلهه فی الأرض، ومن قصد بعبادته إلی إلهه فی الأرض کان کعابد الوثن؛ لأنّ الرحمن علی العرش، والأوثان فی الأرض) (۱).

وتقریر کلامه: أنّه لابدّ من الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالی مکانه فی السماء، وکذلک بیته، وهو جالس فوق العرش وینزل إلی السماء، ولیس إلی الأرض، وینبغی تحدیده فی تلک الجهه، وإلّا إذا لم یکن معتقداً بذلک فهو یعبد الوثن.

الرابع: أبو إسماعیل الهروی

له کتاب (الأربعین فی دلائل التوحید) . إنّ ما ورد فی هذا الکتاب هو عجائب وغرائب ما ذکره أصحاب هذا المنهج، ولأنّ کلّ ما ورد فی الکتاب من أوّله إلی آخره هو موضع تأمّل، ویصلح شاهداً علی ما نقوله، نقتصر هنا علی إیراد عناوین الأبواب المذکوره فیه لکی یقف القارئ علی المشهد الإجمالی لتصوّر هؤلاء لمعنی التوحید، بل لتصوّرهم عن الله سبحانه وتعالی، والاطّلاع علی هذه المعرفه التی یدّعون أنّها معرفه توحیدیّه (۲).

وأبواب الکتاب موزّعه علی عناوین من خلالها یعرف القارئ رؤیه

۱- ردُّ الإمام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید: ص۹۵.

۲- راجع کتاب الأربعین فی دلائل التوحید: الفهرست.

أصحاب هذا الاتّجاه، ومن هذه العناوين:

باب الدليل على أنّه تعالى فى السماء، الدليل على أنّه على العرش، باب وضع الله قدمه على الكرسى - حيث يقولون بأنّ قدميه على الكرسى وعندما يمدّد رجليه تقعان على الكرسى -، باب إثبات الحدّ لله تعالى، باب إثبات الجهات لله، باب إثبات الوجه لله، باب إثبات الصوره له، باب إثبات العينين له، باب إثبات الخطّ له، باب إثبات الأصابع له، باب إثبات الضحك لله، باب إثبات القدم لله، باب الدليل على أنّ القدم هو الرِّجل، باب الهروله لله. . . .

وفى جميع هذه الأبواب ينقل الروايات الدالّه عليها.

الخامس: القاضى الإمام أبو يعلى الفراء

هو صاحب كتاب (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) . ينقل الفرّاء روايه وفيها: عن قتاده بن النُعمان، قال: سمعت رسول الله (ص) يقول:

«إنّ الله لمّا فرغ من خلْقه - خلْق السماوات والأرض فى ستّه أيّام -

استوى على عرشه، واستلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال إنّها لا تصلُحُ لبشر» .

وروايه أخرى فيها: سألت أين ربّنا؟

قال: «وهو على العرش العظيم متّكئٌ واضعٌ إحدى رجليه على الأخرى» .

وقد اضطرّ محقّق الكتاب أبو عبد الله النجدى الى تضعيف كلّ الروايات التى أوردها الفرّاء، نظراً لاحتوائها على أبرز مصاديق التجسيم والتشبيه، بعد ذكر الفرّاء صحّه سندها، ومن ذلك ما قاله فى تعقيبه على الروايه الثانيه التى ذكرناها أعلاه: «قال أبو محمّد الخلّال: هذا حديثٌ أسناده كلّهم ثقات، وهو مع ثقتهم على شرط الصحيحين» (١).

١- إبطال التأويلات لأخبار الصفات: ج١ ص١٨٧ و ١٧٩.

السادس: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين

صاحب (شرح العقيده الواسطيّه) ، وهو من المعاصرين، ومن مدرسه ابن تيميّه، يقول: (وأمّا أدلّه نفاه الرؤيه العقليّه، فقالوا: لو كان الله يُرى، لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى؛ لأنّه يستلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: أنّه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً؛ فليكن كذلك، لكنّنا نعلم علم اليقين أنّه لا يماثل أجسام المخلوقين) (۱).

فهو يرى أنّه تعالى جسم ولكن لا كالأجسام، والسؤال للشيخ العثيمين: من يقول بأنّ هناك مماثله فى الأجسام؟ وهل برأيك أنّه تعالى له جسمٌ بطول سبعه آلاف متر، وعرض خمسه آلاف، وقدماه كلّ واحدهٍ ألف متر و. . . تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإلاّ ـ فما معنى القول بأنّه جسمٌ لا ـ كالأجسام، وله أعين لا ـ كالأعين و. . . فهذه كلّها خصائص الجسميه، ومؤدّى ذلك ثبوت التشبيه والجسميّه، وإذا لم يكن لها خصائص جسميه فالتسميه باطله أوّلاً، وثانياً يثبت الجهل به تعالى، والنتيجه هى عدم العلم والمعرفه بالله تعالى.

السابع: اعتراضات أصحاب هذا المنهج على كتاب فتح البارى

ونعنى به كتاب (فتح البارى بشرح صحيح البخارى) لابن حجر العسقلانى. وفى هذا الكتاب أشار (ابن بطّال) أحد كبار شرّاح صحيح البخارى قبل ابن حجر العسقلانى إلى أنّ غرض البخارى الردّ فى بعض أبواب الكتاب على أصحاب نظريّه التجسيم وتعلّقهم بالظواهر، وينقل ابن حجر أيضاً عنه أنّه كان بصدد إبطال نظريّه المجسّمه.

۱- شرح العقيده الواسطيّه: ج ۱ ص۴۵۸.

وعلى كلّ حال فقد ذكر ابن بطّال فى شرحه لصحيح البخارى أموراً لا تتوافق مع أصحاب نظريّه التجسيم ليردّوا على ما ورد فى كلمات البخارى وابن بطّال وابن حجر، وألّفوا فى ذلک كتباً عديده منها كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّه فى فتح البارى) الذى وافق عليه جمعٌ غفير من أصحاب منهج التجسيم، ولا سيّما المعاصرين منهم من أمثال: الشيخ عبد العزيز بن باز المفتى العامّ ورئيس هيئه كبار العلماء فى السعوديّه، و الشيخ صالح بن فوزان الفوزان عضو اللجنه الدائمه للإفتاء وعضو هيئه كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن سليمان المنيع عضو هيئه كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن عقيل رئيس الهيئه الدائمه بمجلس القضاء الأعلى سابقاً، والشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان رئيس قسم الدراسات العليا والمدرّس بالمسجد النبوى سابقاً.

فهؤلاء جميعاً كتبوا فى مقدّمه الكتاب المذكور ما يدعم ويشيد بكلّ ما ورد فيه من مضامين.

ولأجل أن يقف القارئ الكريم على بعض ما ورد من اعتراضات لأهل التجسيم على كتاب فتح البارى، نشير إلى موارد عديده من هذه الاعتراضات، ومنها:

المورد الأوّل : يقول ابن بطّال: (وقد تقرّر أنّ الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقرّ فيه، فقد كان ولا مكان. . . ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان) (۱).

وفى كلامه ردٌّ على من قال بأنّ الله يحتاج إلى مكان؛ لأنّ لازم ذلک أن يكون له جسم، وهو سبحانه موجودٌ قبل المكان، والمكان مخلوق من مخلوقاته.

وكما ذكرنا فإنّ ابن حجر وافق على هذا الكلام، ولم يبطله، ولكن ابن

۱- فتح البارى: ج۱۳ ص۵۱۳، كتاب التوحيد، باب: ۲۳، ح۷۴۲۹- ۷۴۳۳.

بطّال لم يسلم من النقد الوارد فى كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّه فى فتح البارى) والمؤيّد من قبل العلماء الذين أوردنا أسماءهم، فكان التعليق على كلامه بما يلى:

(هذا النقل عن ابن بطّال - عفا الله عنه - فيه منكرات: منها نفى الجسميّه والاستقرار فى مكان، عن الله، وهو نفى لم يرد فى الكتاب والسُّنّه. . . ودعوى تنزيه الله عن المكان يرمى منها - أى ابن بطّال - نفى استواء الله على العرش، وهو ليس بسديد، بل الله مستوٍ على العرش حقيقةً كما ذكر الله وذكره رسوله (ص) من غير تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل. . .) ، ففى نظرهم أنّ ابن بطّال وقع فى الخطأ والذنب لنفيه الجسميّه والاستقرار لله فى مكان، بل اعتبروه صاحب بدعه لأنّ نفيه لم يرِد فى كتابٍ ولا سُنّه.

المورد الثانى : أورد فى فتح البارى روايه منقوله عن البخارى وفيها:

(فيأتيهم الله فى صوره، استدلّ ابن قتيبه بذكر الصوره على أنّ لله صوره لا كالصور، كما ثبت أنّه شيء لا كالأشياء وتعقّبوه. وقال ابن بطّال: تمسّك به

المجسّمه فأثبتوا لله صوره، ولا حجّه لهم فيه؛ لاحتمال أن يكون بمعنى العلامه وضعها الله لهم دليلًا على معرفته، كما يسمّى الدليل والعلامه صوره، وكما تقول: صوره حديثك كذا، وصوره الأمر كذا، والحديث والأمر لا صوره لهما حقيقةً. . .) (1).

وعلّق الشيخ على بن عبد العزيز بن على على هذا الكلام، ووافقه العلماء فقال: (. . . هذا تمحّل من ابن بطّال ونبزٌ لأهل السُّنّه والجماعه وللسلف الصالح بالجسميّه، لأنّهم يثبتون لله عزّ وجلّ صوره حقيقيّه تليق بجلاله

1- راجع هذه المطالب فى كتاب فتح البارى بشرح صحيح البخارى: ج۱۳ ص۵۲۶- ۵۲۷، كتاب التوحيد، باب: ۲۴، ح۷۴۳۴ و ۷۴۴۷.

وعظمته، لا تقتضـی مماثله صور المخلوقین البتّه، کما وصـفه بـذلک رسوله (ص) فی هـذا الحدیث وغیره کحدیث معاذ: رأیت ربّی فی أحسن صوره. . .) (۱).

ونحن نقول: إنّ هذا الحدیث من المؤکّد أنّه کذبٌ علی رسول الله (ص) .

المورد الثالث : یقول فی فتح الباری تعلیقاً علی الاختلاف الموجود بین المجسّمه فی قضیّه رؤیه الله:

(فمنهم من یری بـأنّ الله یُری یوم القیـامه بـالعین المجرّده والباصـره، وبعضـهم یقول بأنّه یُری فی جهه معیّنه إمّا فی الیمین أو فی الیسـار، وإمّا فی الأعلی أو فی الأسـفل. . . وبعضـهم یقول بأنّه یری لا فی جهه هرباً من محـذور التجسـیم، یقول ابن بطّال: ذهب أهل السنّه وجمهور الأمّه إلی جواز رؤیه الله فی الآخره. . . وما تمسّکوا به فاسد. . .) (۲).

ویعلّق هؤلاء الأعلام فی کتـاب (التنبیه علی المخالفـات العقـدیّه فی فتـح الباری) بقلم علی بن عبـد العزیز بن علی، بعـد العباره المتقـدّمه بـالقول: (الحقّ أنّ الله عزّ وجـلّ یُری فی الآ-خره بالأبصار. . . ونفی الجهه فی الرؤیه باطل، إذ لا رؤیه إلّا فی جهه، وهو سبحـانه یُری وهو فی علوّه، یرونه من فوقهم کمـا نری الشـمس والقمر من فوقنا، فالتشبیه للرؤیه بالرؤیه لا المرئی بالمرئی فافطن. ویراه المؤمنون بلا کیف) (۳).

وهل یوجـد تشبیه أکثر من هذا التشبیه؟ ! وهل تنحلّ المشـکله ونخرج من محذور التجسـیم بمجرّد القول أنّه جسم لا کالأجسام ولا کالکیفیّات؟ ! .

فهؤلاء الذین ینادون بأعلی أصواتهم أنّهم أهل التوحید، هل هذا هو

۱- المصدر السابق.

۲- المصدر السابق.

۳- المصدر السابق.

توحیدهم؟ وهل هذا ما یدعون إلیه؟ وهل هذا إلّا توحید التجسیم، وتوحید التشبیه، وتوحید الصوره، وتوحید المکان، والجهه، والاستلقاء، ووضع الرجل الیمنی علی الیسری؟ هل هذا هو معبودهم؟

المورد الرابع : قال ابن بطّال فی فتح الباری: (تضمّنت ترجمه الباب أنّ الله لیس بجسم لأنّ الجسم مرکّب من أشیاء مؤلّفه) ویوافق ابن حجر علی هذا الکلام ولا یردّه.

وفی تعلیق علی بن عبد العزیز بتأیید کبار علماء المدرسه السلفیّه أو مدرسه ابن تیمیّه أو أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، یقول بعد أن یذکر کلام ابن بطّال: (هذا النفی للجسم عن الله نفیٌ محدثٌ بدعیٌّ لم تنطق به النصوص الشرعیّه، ولا یجوز استعماله فی حقّه سبحانه) (۱).

فبحسب رأی هؤلاء أنّ من نفی الجسمیّه عن الله تعالی بهذه الطریقه فهو صاحب بدعه، ولیس من حقّ أحد نفی هذه الجسمیّه.

وعدم نفیهم للترکیب یستلزم أن یوجد له تعالی أجزاء، وهذا ینافی الغنی الذاتی! ! ونلفت نظر القارئ الکریم إلی أنّنا وإن اقتصرنا علی هذه الموارد، لکن ذلک من باب إیراد بعض الأمثله، وإلّا فالکتاب یحتوی علی مجموعه کبیره من هذه الموارد التی لا حاجه لذکرها.

فتاوی التکفیر فی مسأله التجسیم

إنّ الأمانه العلمیّه تقتضی من أصحاب الرأی والاجتهاد أن یحترموا الرأی الآخر واجتهاد من خالفهم، ولکنّنا مع الأسف الشدید نری أنّ هذه المدرسه التی بدأت مع ابن تیمیّه، وربما قبل ذلک، وترسّخت فی زماننا علی

۱- المصدر نفسه، کتاب التوحید، باب ۱، ح ۷۳۷۱ و ۷۳۷۵.

أيدى أتباع هذا المنهج الذى ينتمى فى حقيقته إلى الهوى الأمويّ القائم على أساس إقصاء الآخر والقضاء عليه، نراهم يصرّحون بتكفير كلّ من خالفهم ولم يوافقهم فى مسأله معرفه الله والتجسيم والتشبيه، ونسبتهم إلى البدع وإلى الكفر والارتداد، ولهذا نجدهم فى فتاواهم يحكمون على من لا يتّفق معهم فى توحيد الأسماء والصفات بأنّه مرتدّ وكافر. ولا تنحصر أحكامهم ضدّ الشيعه الإثنى عشريّه فحسب، بل تشمل حتّى الأشاعره؛ حيث يعتبرونهم بأنّهم ليسوا من أهل السنّه والجماعه، مع العلم بأنّ عموم المسلمين يتّبعون منهج أبى الحسن الأشعرى، وكذلك الماترديه والمتكلّمين.

ومن الموارد التكفيريّه للمسلمين التى وردت فى كلمات أتباع هذا المنهج نذكر:

المورد الأوّل : ورد فى فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء التى جمعها ورتّبها أحمد بن عبد الرزّاق الدويش فى جواب عن هذا السؤال: (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله فى كلّ مكان، تعالى عن ذلك، وما هو حكم قائلها؟) . يقول فى الجواب: (من اعتقد أنّ الله فى كلّ مكان فهو من الحلوليّه ويرد عليه بما تقدّم. . . فإن انقاد لما دلّ عليه الكتاب والسُّنّه والإجماع، وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام) .

ثمّ قال: (على أنّ الله فى جهه العلوّ وأنّه مستوٍ على عرشه بائن من خلقه، فإن إنقاد وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام) .

ووقّع على هذه الفتوى: عبد الله بن قعود، وعبد الله بن غديان، وعبد الرزّاق عفيفى، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، لأنّ هؤلاء هم أعضاء اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء (۱).

۱- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء: ج۳ ص۱۵۹-۱۶۰، العقيده - دفع شبهه الحلول - الفتوى رقم: ۵۲۱۳.

المورد الثانى : ورد فى كتاب (مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمّد بن صالح العثيمين) : (أنّه سُئل فضيله الشيخ عن قول بعض الناس: إذا سُئل أين الله؟ قال: الله فى كلّ مكان، أو موجود، فهل هذه الإجابه صحيحه على إطلاقها؟

فأجاب: هذه إجابه باطله لا على إطلاقها ولا تقييدها، فإذا سئل أين الله؟ فليقل فى السماء. . . وأمّا من قال: «موجود» فقط، فهذا حيدٌ عن الجواب ومراوغه منه، وأمّا من قال: «إنّ الله فى كلّ مكان» وأراد بذاته، فهذا كفر. . .) (۱).

إذا كان هذا اجتهاده وفهمه للنصوص، فهل اجتهاده فقط حجّه، وهل هو معصوم عن الخطأ لمجرّد أنّه من أتباع ابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب؟ ولماذا لا يكون فهم الآخرين أيضاً حجّه؟ ولماذا فهمه توحيد وفهم غيره شرك وكفر؟

المورد الثالث : صرّح أصحاب هذا المنهج التكفيرى فى (فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث والإفتاء) بأنّ الذى يمثّل أهل السُّنّه والجماعه هو ابن تيميّه وأتباعه، وغيرهم ضالٌّ مضلّ.

فقد ورد سؤال فى الكتاب: (يقول الناس: إنّ ابن تيميّه ليس من أهل السُّنّه والجماعه، وأنّه ضالٌّ مضلّ، وعليه ابن حجر وغيره. . . ، وهل قولهم صدقٌ أم لا؟) .

وفى الجواب: (إنّ الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن تيميّه إمام من أئمّه أهل السُّنّه والجماعه، يدعو إلى الحقّ وإلى الطريق المستقيم، قد نصر الله به السُّنّه

۱- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين: ج۱ ص۱۳۲-۱۳۳، الفتوى: ۵۵.

وقمع به أهل البدعه والزيغ، ومن حكم عليه بغير ذلك فهو المبتدع الضالّ المضلّ، قد عُميت عليهم الأنباء فظنّوا الحقّ باطلاً، والباطل حقّاً، يعرف ذلك من أنار الله بصيرته وقرأ كتبه وكتب خصومه وقارن بين سيرته وسيرتهم، وهذا خير شاهدٍ وفاصل بين الفريقين) .

ووقّع على هذه الفتوى جميع الأعلام، لأنّهم يرون أنّ من حقّهم أن يتّهموا الآخرين بالكفر والبدعه، وأنّهم أصحاب الحقوق الحصريّه فى اتّباع الحقّ دون سواهم (۱).

المورد الرابع : من الموارد التى اعتبر فيها أصحاب هذا المنهج أنّهم وحدهم يمثّلون أهل السُّنّه والجماعه ما ورد فى كتاب (شرح العقيده الواسطيّه) لمحمّد بن صالح العثيمين، وفيه: (فإذا سألنا: من هم أهل السنّه والجماعه؟ فنقول: هم المتمسّكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب، وهذا التعريف من شيخ الإسلام ابن تيميّه يقتضى أنّ الأشاعره والماتريديّه ونحوهم ليسوا من أهل السُّنّه والجماعه لأنّ تمسّكهم مشوب بما أدخلوا فيه من البدع، وهذا هو الصحيح؛ أنّه لا يعدّ الأشاعره والماترديه فيما ذهبوا إليه فى أسماء الله وصفاته من أهل السنّه والجماعه) (۲).

ولمجرّد أنّ الأشاعره وغيرهم لم يقولوا بالتجسيم ولا بالتشبيه، ولم يقولوا بما قاله ابن تيميّه وأتباعه، صاروا من أهل البدع!

المورد الخامس : بالإضافه إلى التُّهَم السابقه من البدعه والكفر والارتداد، هناك تهمه أضافوها – وهى تهمه الشرك – لعموم علماء المسلمين ممّن خالفهم الرأى فى الصفات.

۱– فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء: ج۲ ص۱۷۳، الفتوى رقم: ۹۰۲۷.

۲– شرح العقيده الواسطيّه: ج۲ ص۳۷۲.

ومن ذلك ما ورد في كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد) للدكتور صالح الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء في السعوديّه، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا ـ من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنّما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره الذين ساروا على منهج مشركي قريش) (١).

وقد رتّبوا على ذلك أنّ من قال بأنّ الله في كلّ مكان، فالصلاه خلفه باطله. وهذا ما ورد في (فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء)

جمع وترتيب أحمد الدويش.

يقول في الفتوى رقم: ٦٨٢٥ (الصلاه خلف الحلوليّه) وهو سؤال عن صلاه الجماعه خلف من يعتقد بالحلوليّه، وأنّ الله في كلّ مكان، وفي الجواب يقول: (إنّهم كفّار ولا تجوز الصلاه خلفهم ولا تصحّ) (٢).

فهؤلاء أضافوا إلى شروط إمام الجماعه شرطاً جديداً، وهو كونه من غير القائلين بالحلوليّه.

أتباع ابن تيميه والخلاف مع ابن حجر

يُعتبر ابن حجر في مبانيه الفكريّه من نفس المدرسه التي ابتدعها أصحاب المنهج السلفي، ولكنّه اختلف معهم في بعض المسائل كالتجسيم والتشبيه، وهذا ما دعاهم إلى التشنيع عليه وكَيْل الاتّهامات ضدّه.

وأيضاً لم يسلَم هؤلاء من تقريع ابن حجر في اعتباره أنّ الذي يمثّل أهل

١- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص١٤٤.

٢- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء: ج٧ ص٣٦١، رقم: ٢.

السنّه والجماعه أتباع أبی الحسن الأشعری وأبی منصور الماتردی. . . .

ففی کتاب (المنح المکیّه فی شرح الهمزیه) لشهاب الدِّین ابن حجر الهیتمی وفی ذیل هذا البیت من الشعر:

لم تخف بعدک الضلاله وفیها وارثو نور هدیک العلماء

إلی أن یقول: (وهؤلاء العلماء الذین هم أهل السنّه والجماعه وهم أتباع أبی الحسن الأشعری وأبی منصور الماتردی. . . وذلک کما أخبرتنا به بقولک فی

الأحادیث الصحیحه) (۱).

ویتابع ابن حجر الهیتمی هجومه علی ابن تیمیّه وأتباعه فی کتابه (الجوهر المنظّم فی زیاره القبر المکرّم) المتضمّن لبحث قیّم حول قصد زیاره قبر النبیّ (ص) والردّ علی ابن تیمیّه الذی یحرّم مثل هذه الزیاره واعتبارها معصیه، ویجب علی الزائر أن یتمّ الصلاه.

یقول ابن حجر: (وأمّا تخیّل بعض المحرومین أنّ منع الزیاره أو السفر إلیها من باب المحافظه علی التوحید وأنّ فعلها ممّا یؤدّی إلی الشرک، فهو تخیّلٌ باطل دالّ علی غباوه متخیّله وخباله. . . فإن قلت: کیف تحکی الإجماع السابق (۲)علی مشروعیّه الزیاره والسفر إلیها وطلبها، وابن تیمیّه من متأخّری الحنابله منکرٌ لمشروعیّه ذلک کلّه کما رآه السبکی فی خطّه وأطال [ابن تیمیّه] فی الاستدلال لذلک بما تمجّه الأسماع وتنفر عنه الطِّباع، بل زعم حرمه السفر إلیها إجماعاً، وأنّه لا تقصر فیها الصلاه، وأنّ جمیع الأحادیث

۱- المنح المکیّه فی شرح الهمزیه: ص۶۶۴.

۲- لأنّ ابن حجر یدّعی إجماع المسلمین علی أنّ الزیاره أمرٌ مرغوبٌ به وحثّ الإسلام والنبیّ (ص) علیها، وادّعی الإجماع علی ذلک.

الوارده فيها موضوعه وتبعه بعض من تأخّر عنه من أهل مذهبه) .

كـان هـذا كلامـاً للسبكى، ويعلّق عليه ابن حجر الهيتمى، فيقول: (قلت: مَن هو ابن تيميّه حتّى يُنظر إليه، أو يعوّل فى شىء من أمور الدِّين عليه؟ وهل هو إلّا كما قال جماعه من الأئمّه الذين تعقّبوا كلماته الفاسده وحججه الكاسده حتّى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوصافه وغلطاته إلّا عبدٌ أضلّه الله وأغواه وألبسه رداء الخزى وأرداه، وبوّأه من قوّه الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان وأوجب له الحرمان) (١).

وفى مقابل ذلك فقد حمل أتباع منهج ابن تيميه حمله شنيعه على ابن حجر ونعتوه بأوصافٍ مختلفه، ومن ذلك نذكر ما يلى:

الأوّل : يقول محمّد فؤاد عبد الباقى فى مقدّمه تحقيقه لكتاب (هدى السارى مقدّمه فتح البارى) لابن حجر العسقلانى: (وقد أُوتى – أى ابن حجر (رحمه الله) – فى كثره بحوثه وتنوّعها وضخامه الكتاب وجلاله المهمّه، كما أنّه خفى عليه بعض مذهب أهل السنّه، فى الصفات والقدر فقلّد غيره فوقع فى ما وقع فيه، وأبرأ إلى الله أن أظنّ فيه أنّه قصد مخالفه الحقّ، ولم يتيسّر له من علماء السنّه والجماعه المحضه من ينشئه على العقيده السلفيّه الصحيحه ويوقفه على وضوحها ودقائقها، وهذا قدر الله وما شاء فعل، والحمد لله، وبهذا أعلن أنّى لا أبيح أحداً اتّخذ من هذه التنبيهات مطعناً على الحافظ أو أنقص بها من دينه وقدره أو سخّرها سهماً فى تكفيره أو تبديعه وما هى إلّا نصح للحافظ وكتابه) (٢).

فلأنّ الحافظ ابن حجر خفى عليه بعض مذهب ابن تيميّه فى الصفات، ولم يتوفّر له أحد علماء المذهب كمحمّد بن عبد الوهّاب حتّى يعلّمه

١– الجوهر المنظّم فى زياره القبر المكرّم: ص٥۶.

٢– هدى السارى مقدّمه فتح البارى: ص١٠٠.

ویرشده، یطعنون علیه ویتّهمونه، ومن هنا لا نستغرب اتّهاماتهم وهجومهم علی أتباع مذهب أهل البیت (ع) .

ولم یقبلوا منه ردّه لبعض الأحادیث التی تفید التجسیم، کالذی ورد فی کتاب (التنبیه علی المخالفات العقدیّه فی فتح الباری) تعلیقاً علی ما قاله ابن حجر: (حدیث عمر هذا یرد علی من قال إنّ الحجر یمین الله فی الأرض یصافح به عباده، ومعاذ الله أن یکون لله جارحه) . وهنا یعلّق علی بن عبد العزیز بن علی وبموافقه الشیخ ابن باز بالقول: (نفی الجارحه عن الله من النفی المجمل الذی لم یرد به دلیلٌ شرعی، والاستفصال فیه إن کان المراد بالجارحه کما للمخلوق نعم، وإن کان المراد بنفی الجارحه نفی الید عن الله فکلامٌ باطل) (۱). فالله تعالی بزعمه له ید حقیقیّه، ولهذا أنکر علی ابن حجر نفی الجسمیّه عنه تعالی.

الثانی : ورد فی کتاب (مجموع فتاوی ومقالات متنوّعه) والذی یتضمّن مجموعه من الاستفتاءات استفتی بها ابن باز وأمثاله، وقد جمعه ورتّبه وأشرف علیه الدکتور محمّد بن سعد الشویعر، وممّا جاء فی بعض الإستفتاءات: (السؤال الرابع: سائلٌ یقول هناک من یحذّر من کتب الإمام النووی وابن حجر ویقول إنّهما لیسا من أهل السنّه والجماعه، فما الصحیح فی ذلک؟) .

وفی الجواب یقول: (لهم أشیاء غلطوا فیها فی الصفات لیسوا فیها من أهل السنّه، وهم من أهل السنه فیما سلّموا فیه ولم یحرّفوه هم وأمثالهم ممّن غلط) (۲).

فمن وافقهم فی رؤیتهم التجسیمیّه اعتبروه من أهل السنّه والجماعه، أمّا

۱- التنبیه علی المخالفات العقدیّه فی فتح الباری: ج۳ ص۵۸۴.

۲- مجموع فتاوی ومقالات متنوّعه: ج۲۸ ص۴۷.

من لم يوافقهم فحتى لو كان من كبار أعلامهم فعلى الفور يُعتبر ويُصنّف على أنّه من أهل البدعه والشرك والكفر.

الثالث : فى كتاب (الأجوبه المفيـده عن أسـئله المناهـج الجديـده) وهو إجابات الشـيخ صالـح بن فوزان عبـد الله الفوزان، جمعه وعلّق عليه وخرّج

أحـاديثه جمـال بن فريحـان الحـارثى، وفيه سؤال لاـ يختصّ بـابن حجر فقـط، بـل يتوسّع الأـمر لمجموعه من الأعلاـم، وجاء فى السؤال: (بعض الناس يبدّع بعض الأئمّه كابن حجر والنووى وابن حزم والشوكانى والبيهقى، فهل قولهم هذا صحيح؟)

والسؤال صـريح عن كون هؤلاء من أهل البدعه أم لا؟ وفى الجواب: (لقد نبتت نابته تدّعى السلفيّه. . . فأصبح همّهم التنقيب عن هفوات الأئمّه الكبار. . . نعم، لقد وقع ابن حجر والنووى فى بعض أخطاء الأشـعريّه، ونبّه على ذلك العلماء، وتعليقات الإمام ابن باز على فتح البارى معروفه مشهوره، ولكن لا نجعل من هذه الأخطاء مجالاً للتشهير بهم وابتداء المجالس بذمّهم) (۱).

إذن تبيّن أنّ بعض السلفيّه كانوا يبدأون المجالس بذمّ أهل البدعه أمثال ابن حجر والنووى وابن حزم والشوكانى والبيهقى لأنّهم لم يتّفقوا مع ابن تيميّه فى مسأله الصفات.

ثمّ قال فى تتمّه الجواب: (مع أنّهم لم يكن ديدنهم البدعه بل إنّهم نصـروا السـنّه وحقّقوا. . . ومع هذا فإنّنا نقول وسبق أن قلنا إنّ الخطأ والمخالفه لا يُسكَت عنها بل تُبيّن حسب مقتضى الحال والمقام، ومع هذا فإنّ الترحّم على

۱– الأجوبه المفيده عن أسئله المناهج الجديده: ص۲۰۰.

أهل البدع جائز ما داموا فى دائره الإسلام ولا دليل على المنع) .

وهنا نرى أنّ الترحّم على مثل هؤلاء جائز وإن كانوا من أهل البدع، أمّا عندما تصل القضيّه إلى أتباع أهل البيت (ع) فمجرّد اتّهامهم بأهل البدع لا يبقى مجالاً عندهم للترحّم عليهم.

ولم تقف القضيّه عند هذا الحدّ، بل إنّهم لم يوفّروا كبار علماء السلفيّه المحدثين من افتراءاتهم واتّهاماتهم لمجرّد الاختلاف معهم فى مسأله الصفات فى بعض الموارد، كالعلّامه شعيب الأرناؤوط الموافق للإمام النووى، فقد اتُّهم بألف اتّهام من أتباع ابن تيميّه والسلفيّه، ففى كتاب (استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط فى تأويله بعض أحاديث الصفات) بقلم خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع وتعليق الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز المُفتى العامّ للمملكه العربيّه السعوديّه، يقول فى مقدّمه هذا الكتاب عن الشيخ الأرنؤوط: (إنّ الشيخ شعيب الأرنؤوط قد قرّر فى بعض تعليقاته عقيده الأشاعره فى باب الأسماء والصفات. . .) ثمّ يقول: (إنّنى فى هذه الرساله لم أُرد الاستقصاء بذكر جميع تلك الأخطاء. . .) (١).

والمتابعه الدقيقه لكلام الأرناؤوط تفيد أنّه لم يفعل شيئاً سوى أنّه خالف ابن تيميّه فى بعض موارد الصفات.

وها هو العلّامه الألبانى أحد أعلام السلفيّه المحدثه يتابع على هذا المنوال ويقول عن علماء الأزهر المخالفين لمنهج ابن تيميّه: (إنّ راعيه غنم فى صدر الإسلام تعرف التوحيد، وكبار شيوخ الأزهر لا يعرفون ذلك) .

وبهذا يتّضح أنّ المدرسه السلفيّه ومدرسه ابن تيميّه ومن سار فى هذا

١- استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط فى تأويله بعض أحاديث الصفات: ص٩-١٠.

الاتّجاه، ليس هو اتّجاه أهل السنّه والجماعه، وإلاّ هل يوجد شكّ أنّ مدرسه الأزهر وعلماءها هى مدرسه أهل السنّه والجماعه، ولهم ذلك التاريخ الطويل، وتلك الزعامه والرياده للعالم الإسلامى.

أمّا كلام الألبانى المتقدّم ذكره فقد ورد فى كتابه (سلسله قضايا عقديّه، التوحيد أوّلاً يا دعاه الإسلام) حيث قال: (. . . ويقرب هذا حديث الجاريه وهى راعيه غنم، وهو مشهورٌ معروف - والشاهد فى الحديث - حينما سألها رسول الله (ص) أين الله؟ قالت له: فى السماء. . . لو سألت اليوم كبار شيوخ الأزهر مثلاً: أين الله؟ لقالوا لك: فى كلّ مكان) (۱).

فكبار علماء الأزهر بحسب هذا الكلام من المعتقدين بالحلوليّه، وإذا كانوا من أهل الحلوليّه فهم أهل البدعه والكفر من وجهه نظر الألبانى.

والشاهد على ذلك ما ذكرناه سابقاً فى فتاوى اللجنه الدائمه، فى جواب عن سؤال (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله فى كلّ مكان، وما هو حكم قائلها؟) وفى الجواب: (من اعتقد أنّ الله فى كلّ مكان فهو من الحلوليّه، فإن انقاد لما دلّ عليه الكتاب السنّه والإجماع وإلاّ فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام) .

فالجاريه إذن أعلم من كبار علماء الأزهر فى مجال التوحيد، ولذا يتابع الألبانى القول: (بينما الجاريه أجابت بأنّه فى السماء، وأقرّها النبىّ (ص) لأنّها أجابت على الفطره، وكانت تعيش بما نسمّيه بتعبيرنا العصرى بالسلفيّه، لم تتلوّث بأىّ بيئه سيّئه لأنّها تخرّجت من مدرسه الرسول (ص) . . .) .

۱- التوحيد أوّلاً يا دعاه الإسلام: ص۲۲.

(۴) معرفه الصفات الإلهيه وموقف المدارس الإسلاميه منها

اشاره

معرفه الصفات ومدرسه التجسيم

الصفات الإلهيه والمفاهيم المادّيه

ثلاث اتجاهات فی الصفات

المشبّهه

المعطّله

إمکان المعرفه

معرفه الصفات ومدرسه التجسيم

معرفه الصفات ومدرسه التجسيم (١)

لقد نشبت معركه كبيره فى حياه المسلمين حول صفات الله سبحانه وتعالى أدّت إلى توزّعهم لمدارس واتّجاهات متعدّده ربّما كان أشهرها الاتّجاه الاعتزالى والأشعرى والإمامى، ومحلّ النزاع الأساسى بين هذه المدارس والاتّجاهات الكلاميّه المتعدّده، هو: هل هناك صفه ذاتيّه لله تعالى؟

فى الإجابه عن هذا السؤال يمكن رصد الاتّجاهات التاليه:

الأوّل : اتّجاه أنكر اتّصاف الذات الإلهيّه بالصفات، وهم المعتزله، فمذهب هؤلاء فى صفه العلم كمثال: أنّ الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو (عالمٌ لا بعلم) .

إنّ الذى أدّى بالمعتزله إلى هذا الطريق الوعر هو مشكلات علميّه لم يستطيعوا حلّها. فالبحث العقلى الذى سلكوه بلغ بهم هذه التخوم، مع أنّه كان فيهم من انتبه إلى عدم إمكان الالتزام بذلك وتجريد الذات الإلهيّه عن صفاتها.

لقد انتهى المعتزله إلى نظريّه نيابه الذات عن الصفات، التى تعنى أنّ الله تعالى لا يملك الصفه وإنّما ذاته سبحانه هى التى تقوم مقام الصفه.

الثانى : اتّجاه ذهب إلى أنّ لله سبحانه صفات ذات، لكنّها حادثه ليست قديمه. معنى ذلك فى صفه العلم – كمثال – أنّ الله لم يكن عالماً ثمّ صار عالماً،

١– هذا البحث مقتطف من أبحاثنا فى التوحيد، انظر التوحيد، بحوث تحليليّه فى مراتبه ومعطياته، السيّد كمال الحيدرى، بقلم جواد كسّار: ج١ ص١٦١ وما بعدها.

وهذه نظريّه الكراميّه.

الثالث : لقـد تقـدّم النزاع النظرى خطوه إلى الأمام مع هـذا الاتّجاه بإثبات الصـفات الـذاتيّه لله سـبحانه، لكن وقع الاختلاف هذه المرّه فى أنّ هذه الصفات أهى شىء غير الموصوف أم هى عين ذاته؟

اختار فريق من علماء المسلمين أنّ صفات الله الذاتيّه هى شىء غير ذاته، لأنّ الصفه غير الموصوف، وهذه نظريّه الأشاعره.

الرابع : هو الـذى اختار إثبات الصـفات الذاتيّه لله سـحبانه وأنّ هذه الصـفات هى عين الذات، وهذه نظريّه الشـيعه الإماميّه الإثنى عشريّه.

الصفات الإلهيه والمفاهيم المادّيه المحدوده

من الحقائق الثابته التى أكّدتها مدرسه الشيعه الإماميّه: مسألتان أساسيّتان:

الأُولى : عـدم إمكان معرفه الـذات الإلهيّه بما هى هى، لأنّ اكتناه الـذات أمرٌ غير معقول، كما يعبّر عن ذلك الأدب التوحيـدى، بعكس الموجودات الإمكـانيّه التى يمكن معرفه حقائقهـا على مـا هى وإن كـان متعسّـراً، كمـا فى حـال الإنسـان، والشـجر، وغير ذلك.

الثانيه : أنّ طريق معرفه الله سبحانه يمرّ عبر خيار وحيد هو الأسماء والصفات.

فى ضوء ذلك سيبرز ضربٌ من الالتباس بين ما تفضى به الحقيقتان المذكورتان آنفاً وبين الإدراك الإنسانى لهذه المفاهيم.

فأهمّ خصوصيّتين تتّسم بهما الصفات مثل الحياه والعلم والسمع، أنّها مستمدّه من مصداق مادّى، وأنّها محدوده، ومن ثمّ ستكون الإشكاليّه:

کیف یوصَف الله سبحانه بمثل هذه المفاهیم علی محدودیّتها وما تحمله من خصائص مادیّه؟

یسوق باحث متخصّص بالقواعد الفلسفیّه فی الفلسفه الإسلامیّه الکلامَ عن هذه الجهه بقوله: (الآن ینبثق هذا السؤال: إذا کانت ذات واجب الوجود المقدّسه لا تشترک مع أیّ شیء فی أیّ أمرٍ من الأمور، فکیف یتمّ تفسیر إطلاق المفاهیم العامّه بشأن ذات الحقّ تبارک وتعالی وسائر الموجودات الأُخر؟) (۱).

أمّا السیّد محمّد حسین الطباطبائی فیطلّ علی الإشکالیّه ذاتها فی بحث تحلیلیّ یسوقه حول ظاهره عباده الأصنام فی الحیاه الانسانیه. فالإنسان عاش منذ بدایه الخلیقه مطمئنّاً إلی الحسّ، قد ارتبط به برباط وثیق، وألِفَه کما یألَف أقرب الأشیاء إلیه.

لقد ألقت هذه النزعه الحسیّه العمیقه فی الإنسان ظِلالها علی معقولاته حتّی تخطّت الدائره الطبیعیّه حینما صار الإدراک الإنسانی یقحم الحسّ فیما لا طریق للحسّ إلیه مطلقاً.

یقول الطباطبائی فی توضیح هذه الحاله: (إنّ مزاوله الإنسان للحسّ والمحسوس مدی حیاته وانکبابه علی المادّه وإخلاده إلی الأرض، عوَّده أن یمثّل کلّ ما یعقله ویتصوّره تمثیلاً حسیّاً، وإنْ کان ممّا لا طریق للحسّ والخیال إلیه البتّه، کالکلیّات والحقائق المنزّهه عن المادّه) (۲).

ثمّ راح یعرض لآثار هذه النزعه الحسیّه وما تفضی إلیه من خلط نظریّ ومشکلات عملیّه حتّی داخل نسق الثقافه التوحیدیّه وفی صفوف الموحّدین

۱- القواعد الفلسفیّه الکلیّه فی الفلسفه الإسلامیّه: ج۳ ص ۴۶۱-۴۶۲.

۲- المیزان فی تفسیر القرآن: ج ۱۰ ص۲۷۲.

وسلوكهم، كما يكشف عن ذلك تأريخ الأديان، حيث تُصَوِّر بعضُ أنساق هـذه الثقافه القـدرةَ الكائنه وراء هذا الوجود تصوّراً حسيّاً على شاكله الإنسان ذاته، بيدَ أنّها أقدر وأعظم (۱).

ثلاثه اتجاهات فى الصفات

انكبّ الفكر التوحيـدى على معـالجه هـذا الالتباس بتقـديم عـدد من الإجابات، بحيث يمكن فرز ثلاثه اتّجاهات كلاميّه ساهمت بتقديم تكييفات نظريّه حول إشكاليّه إطلاق المفاهيم الماديّه المحدوده إزاء الواجب سبحانه.

هذه الاتّجاهات هى:

الأوّل : المشبّهه، ويُطلق عليهم أيضاً المجسّمه والحشويّه وغير ذلك.

الثانى : المعطّله.

الثالث : إمكان المعرفه بوجهٍ، لا من جميع الوجوه.

النظريه الأولى: المشبّهه

تتلخّص نظريّه المشبّهه فى أنّ المفهوم يصدق على الواجب وعلى الممكن سواءً بسواء. فالله - فى زعمهم - يسمع بأُذنين، ويُبصِر بعينين وهكذا؛ قياساً للواجب المطلق بالإنسان المحدود وتشبيهاً له به.

فى الأدبيّات المختصّه بالملل والنحل، يُعرف هؤلاء بالمجسّمه والحشويّه.

۱- من طريف ما يسوقه الطباطبائى فى هـذا المجال التصوّر النفسـى - الـذى يتخيّله بعض الموحّدين - لله؛ يقول: «كثيراً ما حكاه فى نفسه بصوره إنسـان فوق السـماوات جـالس على عرش الملـك، يـدبّر أمر العـالم بـالتفكّر، ويتمّمه بالإراده والمشـيئه والأمر والنهى، وقـد صـرّحت التوراه الموجوده بـأنّ الله سبحانه كـذلك، وأنّه تعـالى خلق الإنسـان على صورته. وظـاهر الأناجيل أيضـاً ذلك» . ينظر: الميزان: ج ۱۰ ص۲۷۳.

يقول الشهرستانى عنهم: (أمّا مُشبِّهه الحشويّه فقد أجازوا على ربّهم الملامسه والمصافحه وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدُّنيا والآخره إذا بلغوا فى الرياضه والاجتهاد إلى حَدّ الإخلاص) (١).

ثمّ يستفيض السبحانى فى الحديث عنهم فى موضعٍ آخر معزّزاً ما يذكره بنصوص مكثّفه من كتب الفِرق والملل والنحل، حيث يلخّص رؤيتهم فى الصفات على نحوٍ أوضح بقوله: (وهو إجراؤها – الصفات – على الله سبحانه بنفس المعانى المرتكزه فى أذهان الناس من دون أىّ تصرّف فيها. وهو قول المشبّهه) (٢).

بعدئذٍ يكشف عن مكوّنات هذه النظريّه بعدد من النصوص التوضيحيّه؛ منها: (حكى الكعبى عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤيه فى دار الدُّنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم.

وحُكى عن داود الجوارىى أنّه قال: اعفونى عن الفرج واللّحيه، واسألونى عمّا وراء ذلك. وقال: إنّ معبوده جسمٌ ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يدٍ ورِجل ورأس ولسان وعينان، وأُذنان، وهو مع ذلك جسمٌ لا ـ كالأجسام، ولحمٌ لا ـ كاللحوم، ودمٌ لا كالدِّماء. وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

وحُكى عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفره سوداء وله شعر قطط!

وأمّا ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والإتيان والفوقيّه وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعنى ما يُفهم عند

١- الملل والنحل، الشهرستانى: ج١ ص١٠۵، نقلاً من السبحانى، المصدر السابق.

٢- بحوث فى الملل والنحل، دراسه موضوعيّه مقارنه للمذاهب الإسلاميّه: ج٢ ص٩٣.

إطلاق هـذه الألفـاظ على الأجسـام. . . وزادوا فی الأخبـار أكاذيب وضـعوها ونسـبوها إلى النبیّ عليه الصـلاه والسـلام وأكثرها مقتبسه من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طِباع) (۱).

مناقشه المشبّهه

تنطلق مناقشه هـذا القول من مسـتويين عقلیّ ونقلیّ. يرتكز البُعد العقلی على مبدأ الوحده غير العدديّه التی ثبتت للمولی سـبحانه فی التوحيد الذاتی. فمقتضـی تلك الوحده أنّ الله سبحانه لا يمكن أن يكون محدوداً، فضلاً عن أن يكون جسماً. وقد مرَّ البحث تفصيلاً.

أمّا من جهه الدليل النقلی الذی يناهض هذا الفهم، فثمَّ كثره من الآيات والروايات التی تدحضه صـراحهً، نظير قوله سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ (الشوری: ۱۱) ، وقوله: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام: ۱۰۳ .

ومن الحديث الشريف قول الإمام علیّ (ع) :

«كـذب العـادلون بـك إذ شـبّهوك بأصـنامهم، ونحلـوك حليه المخلوقين بأوْهـامهم، وجزّأُوك تجزئه المجسّـمات بخواطرهم، وقـدّروك على الخلقه المختلفه القوی بقرائـح عقولهم. وأشـهد أنّ من ساواك بشـیءٍ من خلقك فقـد عدَل بك، والعادل بك كافر بما تنزّلتْ به مُحكماتُ آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك» (۲).

لا يحتمل النصّ العلویّ التباساً فی إشارته إلى التنزيل، كمثل قوله

۱- بحوث فی الملل والنحل: ج۲ ص۹۳-۹۴. والنصوص فی المتن نقلها المؤلّف عن: الملل والنحل، للشهرستانی: ج۱ ص۱۰۵-۱۰۶.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۹۱، ص۱۲۶- ۱۲۷.

سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو ضربٌ من البيان والتفصيل له.

يعكس نصّ علویّ آخر المعنى ذاته، حيث يصل إلى الملائكه وتنزيههم لله، فيقول:

«لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر» (١).

فی خطبهٍ له (ع) يتحدّث بها عن صفات الجلال، يقول

: «لا تقع الأوهام له على صفه، ولا تُعقدُ القلوبُ منه على كيفيّه، ولا تناله التجزئه والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب» (٢) .

هذا المعنى التنزيهی الرفيع يلتقی فی الدلاله مع نصّ علویّ آخر يقول فيه الإمام أمير المؤمنين:

«وإنّك أنت الله الذی لم تتناه فی العقول، فتكون فی مهبِّ فكرها مكيّفاً، ولا فی رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً» (٣) .

كما يقول (ع) :

«فتبارك الله الذی لا يبلغه بعدُ الهمم، ولا يناله حدْسُ الفِطَن» (۴) .

وعنه أيضاً:

«لاـ تنـاله الأوهام فتقـدّره، ولا تتوهّمه الفِطنُ فتصوّره، ولا تـدركهُ الحواس فتحسّه، ولا تلمسُه الأيـدی فتمسَّه، ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل فی الأحوال، ولا تبليه اللّيالی والأيّام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يُوصف بشیءٍ من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيريّه والأبعاض» (۵) .

١- نهج البلاغه، الخطبه الأُولی، ص ۴١-۴٢.

٢- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٨۵، ص ١١۵.

٣- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٩١، ص ١٢٧.

۴- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ٩۴، ص ١٣٨.

۵- نهج البلاغه، الخطبه الرقم: ١٨۶، ص ٢٧۴.

من نصوصه فی المجال ذاته قوله (ع) :

«هـو الله الحقّ المـبين، أحقّ وأبيَن ممّـا ترى العيون، لم تبلغْهُ العقول بتحديـد فيكونَ مشـبَّهاً، ولم تقع عليه الأوهـامُ بتقـدير فيكونَ ممثَّلًا» (١) .

كما يقول (ع) فی تمثّل قوله سبحانه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ :

«لم ينته إليك نظر، ولم يدرككَ بصر، أدركتَ الأبصار» (٢) .

أخيراً نختم بنصّ علویّ يخبر فيه الإمام أنّ الله سبحانه لا يشبّه بخلقه ولا يُقاس بهم، حيث يقول (ع) :

«لا يُنظَر بعين، ولا يُحَدّ بأين، ولا يُوصف بالأزواج، ولا يَخلق بعلاج، ولا يُدرَك بالحواسّ، ولا يُقاس بالناس» (٣) .

يتبيّن من السـياق أنّ نظريّه التشبيه والتجسيم تتعارض مع البراهين العقليّه، وأنّها غير معقوله فی نفسها، كما أنّها تصطدم بجلاء مع النقل، باطله فی ضوء معاييره.

النظريه الثانيه: المعطّله

كردّ فعـل فكریّ على نظريّـه، المشـبّهه انطلقت فی أجـواء المسـلمين نظريّه تقـف على الطرف المقابـل، تـؤمن بإثبـات الصـفات والأفعال، بيدَ أنّها تلوذ بتعطيل العقل الإنسانی عن إدراكها ومعرفتها.

يؤمن أنصـار هـذه النظريّه بـأنّ الله عالم، بيـدَ أنّهم لا يتوغّلون فی معرفه هـذا العلم، بل لا يفكّرون فيه مطلقاً، إنّما يكتفون بتصوّر أوّلی يفيد إثبات الضدّ، ليكون معنى عالم أنّه غير جاهل. وهكذا بالنسبه للصفات الأخرى وما

١- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٥٥، ص٢١٧.

٢- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٦٠، ص٢٢٥.

٣- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ١٨٢، ص٢٦٢.

يدخل فى منظومه الفكر التوحيدى من معارف.

برز هـذا المنحى واضـحاً فى الرعيل الأوّل من الصـحابه والتابعين ومن اتّبعهم، وقـد جاء نتيجهً طبيعيّه لتصوّر بثّته مؤسّـسه الخلافه ودافعت عنه يقضى بغلق باب المعرفه والاكتفاء بالظواهر (۱).

لكن خطّ أهل البيت (ع) لم يـذعن لهذا التوجّه الذى رآه معارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسـلام، ففجّر ينابيع الحكمه فى هـذا المضـمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائـد هـذا الحقل وسـيّده، حيث فتح أبواباً من المعرفه لولاه لظلّت مؤصده أبد الآبدين.

كَلُمامَه عن هـذه النظريّه وتصوّراتها فى المعرفه التوحيـديّه، يقول باحث معاصـر: (فإذا كانت تلك [الطائفه المشبّهه] متهوّره فى تشبيهها ومفرطه فى تجسيمها، فإنّا نجد فى مقابلها طائفهً أخرى أرادت التحرّز عن وصمه التشبيه

۱- ينظر فى هـذا المجال التحليل الـذى قدّمه السيّد الطباطبائى لطبيعه الدوافع التى حملت مؤسّـسه الخلافه إلى اعتماد هذا النهج بعد النبىّ (ص) عندما بادرت إلى غلق مجال البحث العلمى فى شؤون الإسـلام بالأخصّ الجانب العقدى، وفتحت المجال واسـعاً أمـام الفتوحـات العسـكريّه. كمـا يقول فى تصوير الحـاله العلميّه فى ظلّ سـياسه مؤسّـسه الخلافه: (كان البحث المنطقى الحرّ فى المسائل الاعتقاديّه يجرّ الويلات على مَن يجرؤ على ممارسـته، ويكون سبباً فى إنزال أشدّ العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذى جرؤ وناقش الخليفه فى مسأله، فما كان من الخليفه إلّا أن أشـبعه ضـرباً بالسوط وبجريد النخل حتّى سالت الدماء من بدنه. وحصـل فى مجلس آخر أن تنـاول الخليفـه معنى آيه من آيـات القرآن وأوضـحه بمـا يُظهر معنى «الجـبر» فـاعترض عليه رجـلٌ، فغضب الخليفه عليه حتّى همَّ بقتله، إلى أن أطفـأ بعض الحضّـار ثـائره الخليفه وغضـبه) . ينظر: رساله التشـيّع فى العالم المعاصـر: ص۱۱۱-۱۱۲.

وعار التجسيم فوقعت فی إساره التعطیل، فحکمت بتعطیل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفه صفاته وأفعاله. . . فهذا مالک عندما سُئِل عن معنی قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ قال: الاستواء معلوم، والکیف مجهول، والإیمان به واجب، والسؤال عنه بدعه.

وقد نقل عن سفیان بن عیینه، أنّه قال: کلّ ما وصف الله به نفسه فی کتابه، فتفسیره تلاوته والسکوت علیه) (١).

عندما یصل السیّد الطباطبائی فی تفسیره إلی قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ (الأعراف: ۵۴ یشیر إلی هذا الاتّجاه الذی وطّد أرکانه فی حیاه المسلمین منذ القرون الأولی، فیقول: (للناس فی معنی العرش، بل فی معنی قوله: ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ والآیات التی فی هذا المساق مسالک مختلفه، فأکثر السلف علی أنّها وما یشاکلها من الآیات من المتشابهات التی یجب أن یرجع علمها إلی الله سبحانه، وهؤلاء یرون البحث عن الحقائق الدینیّه والتطلّع إلی ما وراء ظواهر الکتاب والسُّنّه بدعه) .

ثمّ یشیر إلی مجافاه منطق هؤلاء للعقل والدِّین، فیقول: (والعقل یخطّئهم فی ذلک، والکتاب والسنّه لا یصدّقانهم، فآیات الکتاب تحرّض کلّ التحریض علی التدبّر فی آیات الله وبذْل الجُهد فی تکمیل معرفه الله ومعرفه آیاته بالتذکّر والتفکّر والنظر فیها والاحتجاج بالحجج العقلیّه، ومتفرّقات السنّه المتواتره معنیً توافقها، ولا معنی للأمر بالمقدّمه، والنهی عن النتیجه) (٢).

١- الإلهیّات: ج١ ص(٨)٧. والنصّان عن مالک وسفیان أخذهما المؤلّف عن: الملل والنحل: ج١ ص٩٣. الرسائل الکبری، ابن تیمیّه: ج١ ص٣٢.

٢- المیزان فی تفسیر القرآن: ج(٨) ص١٥٣.

یعود إلی هؤلاء تارهً أخری، لیقول: (لم ینقل عن طبقه الصحابه بحثٌ حقیقیّ عن مثل العرش والکرسیّ وسائر الحقائق القرآنیّه، وحتّی أصول المعارف کمسائل التوحید وما یلحق بها، بل کانوا لا یتعدّون الظواهر الدینیّه ویقفون علیها. وعلی ذلک جری التابعون وقدماء المفسّرین) (۱). ثمّ ینقل کلام مالک وسفیان.

بعد ذلک یذکر أنّ الباب المعرفیّ الوحید الذی أمدَّ الأمّه بالعلم علی هذا الصعید، هو باب علیٍّ وآل علیّ: (فهذا نحو سلوکهم - السلف - فی ذلک لم یورث منهم شیء إلّا ما یوجد فی کلام الإمام علیّ بن أبی طالب والأئمّه من ولده بعده (ع)) (۲).

ینتهی التحلیل المُدعَم بالنصوص والشواهد التأریخیّه المکثّفه إلی أنّ نظریتی التشبیه والتعطیل کانتا تلقیان بظلال مکثّفه علی أجواء السلف وتتقاسمان ثقافتهم التوحیدیّه إلّا ما خرج بدلیل، وهو قلیل.

أکثر من ذلک، یمکن تلمّس آثار نظریّه التعطیل فی نصوص فریق من محدّثی الإمامیّه، وإنْ جاءت بلا هذا العنوان.

علی سبیل المثال نقرأ للشیخ الصدوق (ت: ۳۸۱ه-) بعد انتهائه من نقل روایات صفات الذات قوله: (قال محمّد بن علی مؤلِّف هذا الکتاب، رضی الله عنه: إذا وصفنا الله تبارک وتعالی بصفات الذات فإنّما ننفی عنه بکلّ صفه منها ضدّها، فمتی قلنا إنّه حیٌّ نفینا عنه ضدّ الحیاه وهو الموت، ومتی قلنا إنّه علیمٌ نفینا عنه ضدّ العلم وهو الجهل) (۳)إلی آخر ما یذکره من صفات.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن: ج(۸) ص۱۶۱.

۲- المصدر السابق: ص۱۶۱.

۳- توحید الصدوق: ص۱۴۸.

إنّ هذا النسق الذی یحصر المعرفه بنفی الضدّ یصبّ فی اتّجاه نظریّه التعطیل. أجل، یمکن توجیه الکلام بصرفه إلی عدم معرفه المصداق، فلو کان المراد نفی معرفه المصداق دون المفهوم لکان الکلام صحیحاً جزماً، وإلاّ ـ من غیر المعقول القول بأنّ الإدراک الإنسانی لا یفقه معنیً لمفاهیم العلم والحیاه والسمع.

من معرفه هذا القول للشیخ الصدوق یبدو واضحاً أنّ السیّد الطباطبائی یکون قد عناه – علی الأرجح – ومن یذهب إلی هذا المذهب عندما استعرض النظریّات الأربع التی تبلورت فی فکر المسلمین إزاء الصفات الذاتیّه، لیعقبها بقوله: (ربما یظهر من بعضهم المیل إلی قولٍ آخر، وهو أنّ معنی إثبات الصفات نفی ما یقابلها، فمعنی إثبات الحیاه والعلم والقدره مثلاً: نفی الموت والجهل والعجز) (۱).

لیقول بعد مناقشته: (بهذا یبطل أیضاً ما قیل: إنّ معنی الصفات الذاتیّه الثبوتیّه، سلب مقابلاتها) (۲)مرتکزاً إلی أنّ هذا المعنی یلزم منه خلوّ الذات من الصفات الکمالیّه، وهو مُحال.

مناقشه المعطّله

بشأن مناقشه نظریه التعطیل، من الواضح أنّها تتناقض والوجدان الإنسانی، فالإنسان یحکم بالوجدان بإمکان المعرفه، بل یعدّ التفکیر المنطقی والبحث الحرّ بلوغاً إلی المعرفه من مکنونات الجبلّه الإنسانیه، ومن جمله ما أودع الله من غرائز فی النوع البشری.

۱– نهایه الحکمه: ص۱۸۵.

۲– المصدر السابق: ص۲۸۷.

أمّا لو انتقلنا إلى الآيات والروايات، فثمَّ منها كثير يتصادم مع هذا المنطق ويدحضه.

وفى القرآن الكريم عدد وافر من الآيات يذكر لله سبحانه الصفات والأسماء؛ من ذلك قوله سبحانه: سَبَّحَ لِلهِ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکِیمُ * لَهُ مُلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ یُحْیِی وَیُمِیتُ وَهُوَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ * هُوَالأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ (الحدید: ١-٣ . کذلک قوله تعالی : هُوَ اللهُ الَّذِی لا إله إلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَهِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ * هُوَ اللهُ الَّذِی لا إله إلَّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبَّارُ المُتَکَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا یُشْرِکُونَ * هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ الْمصَوِّرُ لَهُ الأسْمَاءُ الحُسْنَی یُسَبِّحُ لَهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکِیمُ (الحشر: ٢٢-٢٤ .

فهل من المعقول أن یذکر القرآن عشرات بل مئات الصفات والأسماء دون أن یکون لها معنیً؟ أو أن یکون المراد منها نفی مقابلها فقط؟ لو کان الثانی هو المقصود لأشار القرآن إلیه ضروره، ولأشارت إلیه الروایات أیضاً.

هذا فیما تتحرّک النصوص الروائیه فی اتجاه مغایر لذلک المدلول. ففی الروایات التی تقدّمت عن الصفات کان یکفی الإمام – لو کان نفی المقابل هو المقصود – أن یقول: إن الله لیس بجاهل، ولیس بعاجز، ولیس بمیّت ونحو ذلک، بدلاً من الصیغه التی جاءت بها فعلًا: «هو نور لا ظلمه فیه» ، «حیاه لا موت فیه» ، «علم لا جهل فیه» .

أجل، ما لا یمکن معرفته هو الذات أو اکتناه الذات، والنهی الذی تضمّنه عدد من الروایات واقع علی هذه المعرفه، لا علی الصفات والأسماء.

إنّ عدم رعايه هذه الموازنه بين المعرفه المحاله والمعرفه الممكنه ساهم في بعض الالتباس الذي نشأ في هذا المجال.

يطالعنا نصّ للإمام عليّ بن أبي طالب يرسم الحدود بين المنطقتين المحاله والممكنه، بقوله (ع) :

«لم يُطلِع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته» (۱).

كما أنّ هناك روايه مشهوره عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين السجّاد تتجاوز إمكان المعرفه إلى المعرفه التوحيديه العميقه. فعندما سُئل عن التوحيد، أجاب (ع) : «إن الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى قُلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ والآيات من سوره الحديد إلى قوله وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُور فمن رام وراء ذلك فقد هلك» (۲).

ثَمَّ نصّ جليّ يبيّن بوضوح إمكان المعرفه، بيدَ أنّه يترسّم لها مساراً ضابطاً يقيّدها بين حدَّي التعطيل والتشبيه، فقد سُئل الإمام أبو جعفر الثاني (ع) : يجوز أن يقال لله إنّه شيء؟ قال:

«نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه» (۳).

ولعلّ من أوضح الروايات في هذا الباب، وفي نفي مذهب التعطيل خصوصاً ما ذكره شيخنا الصدوق، ما ورد عن الإمام الرضا (ع) حيث قال:

«إنّ للناس في التوحيد ثلاثه مذاهب، مذهب إثبات بتشبيه (وهم المجسّمه) ومذهب النفي (وهم المعطّله) ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث

۱- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۴۹، ص(۸)۸.
۲- الأصول من الكافي: ج ۱ ص ۹۱، الحديث: ۳.
۳- الأصول من الكافي: ج ۱ ص(۸)۲، الحديث: ۲.

إثبات بلا تشبيه» (۱).

المراد بالتعطيل: تعطيل الإدراك الإنسانى عن التعاطى مع المعرفه التوحيديه، كما أشار إليه الشيخ المجلسى فى تعليقه على الحديث بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكماليه والفعليه والإضافيه له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات فى حقيقه الصفات وعوارض الممكنات» (۲).

فى حوار بين الإمام الصادق وأحد الزنادقه فى عصره يسعى السائل إلى غلق باب المعرفه التوحيديه عبر مداخل متعدّده، منها احتجاجه بقدرات العقل الإنسانى، وأنّ ما يكوّنه من صور إدراكيه فى هذا المجال لا ـ تزيد على كونها أوهاماً، حيث يقول السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً؟ قال أبو عبد الله (ع) :

«لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم» .

يتلخّص منطق الإمام فى الردّ أنّ الأمر لو كان كما صوّره السائل لارتفع التوحيد ومعرفه الله عنّا، والتالى باطل، فسيثبت بالدلاله الالتزاميه أنّ التوحيد ومعرفه الله ليست مرتفعه.

ثم يوضّح له أنّ هذا تعطيل، والتعطيل يساوق إنكار الربوبيه، فلابدّ من تحاشيه وتحاشى التشبيه معاً؛ يقول:

«لكن لابدّ من الخروج من جهه التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبته بصفه المخلوقين المصنوعين» (۳) .

۱- توحيد الصدوق: ص ۱۰۱، الحديث: ۱۰.

۲- مرآه العقول فى شرح أخبار آل الرسول: ج۱ ص۲۸۴، الحديث: ۲.

۳- الأصول من الكافى: ج۱ ص(۸)۴-۸۵، الحديث: ۶.

كـذلك ما ورد عن الإمام الصادق (ع) مع من دخل عليه وقال إنّه من محبّيه، فذكر له معرفه التوحيد كأوّل علامه على حبّ أهل البيت، حتّى قال (ع) فى سياق ذلك: «ومن زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفه فقد صغَّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره» قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ فأجاب (ع) :

«باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود» (۱). وما أدلّ التعبير على إمكان المعرفه ومناهضه التعطيل.

نختم أخيراً بنصّ وجيز للإمام أمير المؤمنين حيث يقول (ع) فى أوّل خطبه من خطب «نهـج البلاغه» : «أوّل الـدِّين معرفته» فلو لم تكن المعرفه ممكنه فلا معنى أن يعدَّها الإمام أوّل الدِّين (۲).

إذن: المعرفه ممكنه، والاكتناه محـال، وبـاب المعرفه مفتوح غير مسـدود، إنّمـا تكمن الإشـكاليّه فى طبيعه التوفيق بين الإمكـانيّه والكيفيّه، بالأخصّ وإنّ

مفاهيم الصفات مأخوذه من مصاديق مادّيه محدوده فى نطاق الإدراك الإنسانى. هذا ما يضعنا على مشارف النظريّه الثالثه.

النظريه الثالثه: إمكان المعرفه

وقد يُطلق عليها نظريّه المعرفه الممكنه. تعبّر هذه النظريّه – بحسب اعتقادنا – عن موقف القرآن الكريم وأئمّه أهل البيت (ع) .

بديهىّ عندما تُبيّن هذه النظريّه موقفها بإمكان المعرفه، فلا تعنى أنّ بمقدور الإدراك الإنسانى أن يعرف الله سبحانه بتمام حقيقته وكُنهه فهذا مُحال، إنّما هدفها الأساسى أن تناهض النظريّه التعطيليّه التى تغلق باب

۱- تحف العقول: ص۳۲۶-۳۲۷.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱، ص۳۹.

المعرفه بتمامه لتحجب الإنسان عن واجب معرفه الله تعالى وتحرمه من عطاء التوحيد.

يحدّد بعض المحقّقين ثغور المعرفه الممكنه بأنّها معرفه الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لأنّها إذا كانت من جميع الوجوه صارت اكتناهيّه، وهى ممتنعه، كما أنّها لو أسقطت الوجه الممكن لهَوتْ إلى التعطيل.

فى تعقيبٍ على حديث الإمام الصادق (ع) مع الزنديق - حيث قول الإمام (ع) :

«لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً» (١) - يقول الشعرانى: «معنى الحديث، أنّا لم نكلَّف بعباده شىء لم ندركه أصلًا بل بشىءٍ ندركه بوجه ونجهل حقيقته. وهذا نظير النفس فإنّ وجوده معلوم وإلّا لم يكن فرق بين الحيّ والميّت، ولكن حقيقته مجهوله لأكثر الناس، وكثير من الأدويه نعرفها بخاصّيتها فى العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجهٍ ولا نعرفه بكلّ الوجوه» (٢).

التفكيك بين المفهوم والمصداق

من اللوازم المترتّبه على إيمان هذه النظريّه بإمكان المعرفه أن تتحمّل أعباء مواجهه إشكاليّه الكيفيّه؛ إذ كيف يكون بمقدور المفاهيم الإنسانيّه بطابعها المحدود المتلابس مع المادّه أن تكون أداه لمعرفه صفات المطلق وأسمائه؟

١- ينظر الحديث فى: الأُصول من الكافى: ج١، ص(٨)٣-٨٥، الحديث: ۶.

٢- هو الميرزا أبو الحسن الشعرانى من الأساتذه البارزين فى الفلسفه، مارس مهامّه العلميّه فى طهران، له تعليقه قيّمه على شرح أصول الكافى والروضه للمولى محمّد صالح المازندرانى (ت: ١٠٨١ أو ١٠٨۶ه-) . ينظر: الكافى: الأصول والروضه، شرح للمولى محمّد صالح المازندرانى: ج٣، ص٩۴-٩۵.

یتمثّل إنجاز هذه النظریّه علمیّاً أنّها تؤمن بالاشتراک المعنوی للمفاهیم بین الممکن والواجب، بیدَ أنّها تمیّز بینهما بالمصداق.

عنـدما تطلَق أوصاف العلم والقدره والحیاه وغیرها علی الله سـبحانه فإنّ معانی هذه المفاهیم واحده بینه وبین الإنسان. ففی مقوله «الله عـالم» و «علیّ عـالم» یکون معنی العلم بینهمـا واحـداً علی سبیـل الاشتراک المعنوی، لا أنّه فی الله سـبحانه بمعنیً وفی علیّ بمعنیً آخر.

أجل، ما یختلف هو المصداق، فأین التراب وربّ الأرباب!

المصداق فی الإنسان: ممکن، فقیر، محدود، مجسّم، لکنّه فی الله سبحانه: مطلق، غیر متناهٍ، واجب وغنیّ.

تعتقـد هـذه النظریّه أنّ هـذا المسـار القـائم علی التمییز بین المفهـوم والمصـداق هو الصـراط السویّ فی معرفه الصـفات الـذاتیّه، فالمفهوم مشترک معنویّ، بیدَ أنّ أحدهما غیر الآخر فی المصداق.

علی هذا یوجد مشارک لله سبحانه من حیث المفهوم، لکنّه فی المصداق لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ (الشوری: ۱۱ .

لقـد مرَّ التنظیر لهـذه الفکره وصـیاغتها نظریّاً بعـدد من المحطّات، منها ما قـدّمته مـدرسه الحکمه المتعالیه علی یـد صـدر الـدِّین الشیرازی (ت: ۱۰۵۰ه-) ، أمّا من المعاصـرین فقد تناولها السیّد محمّد حسین الطباطبائی (ت: ۱۴۰۲ه-) بفصلٍ مستقلّ من «نهایه الحکمه» عنوانه «أنّ الواجب بالـذات لا مشارک له فی شـیء من المفاهیم من حیث المصداق» (۱)، وقد عقّب علیه أحد الشرّاح بتعلیقه تشیر إلی التمییز المذکور بوضوح، حیث قال: (لأنّ

۱- نهایه الحکمه: ص۲۸۲-۲۸۳.

بعض المفاهيم وإن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياه والعلم والقدره وغيرها، إلّا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائده على ذوات الممكنات بخلافها فی الواجب [فإنّها عين الذات]، مضافاً إلی أنّ للواجب من حقيقه هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجوديّه هو المرتبه الغير المتناهيه فی الشدّه والتی لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات) .

ثمّ يختم بإشاره جميله عندما يقول: فهذا الفصل كأنّه تفصيل لما أُجمل فی قوله تعالی: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (۱).

إلی الحقيقه ذاتها أشار باحثٌ آخر، فبعد أن أوضح أنّ عدداً من المفاهيم العامّه تُطلَق علی واجب الوجود وعلی غيره أيضاً، عادَ ليميّز بين

الاستخدامين، ثمّ انتهی للقول: (خلاصه الكلام فی هذا الباب أنّ مفهوم الوجود وإن كان يعدّ مفهوماً واحداً، إلّا أنّ مصاديقه متفاوته جدّاً ومختلفه. يمكن للتفاوت أو الاختلاف بين مصاديق مفهوم ما أن تمتدّ من حدود النقص حتّی الكمال المطلق. يطلَق علی التفاوت والاختلاف: التشكيك فی مراتب الوجود - بحسب لغه الاصطلاح - وهذا التشكيك يصدق علی سائر المفاهيم العامّه أيضاً، فلمفهوم العلم والقدره وجميع الصفات الكماليّه مراتب تشكيك كذلك) (۲).

فی هذا الضوء يتبيّن أنّ عنايه البحث الفلسفی بدراسه الاشتراك المعنوی لهذه المفاهيم ليس أمراً اعتباطيّاً أو لمحض أن يكون أمراً نظريّاً تجريديّاً، بل لما

۱- تعليقه علی نهايه الحكمه: ص۴۳۷.

۲- القواعد الفلسفيّه العامّه فی الفلسفه الإسلاميّه: ص۴۶۲.

يترتّب عليه من آثار في حقل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. فلو آمنّا بالاشتراك اللّفظيّ بشأن هذه المفاهيم كما ينسب ذلك إلى بعض المتكلّمين لكانت الحصيله انسداد باب المعرفه.

فالله يُطلَق عليه عالم، واللّفظ نفسه يُطلق على الممكن أيضاً، فالنتيجه بحسب مقوله الاشتراک اللفظيّ أنّ العالم في الممکن معلوم وفي الواجب مجهول بحيث نعرف اللّفظ ولا نعرف المراد منه ومعناه، وهذا هو التعطيل.

لهذا السبب نَسَب الحكيم السبزواري من لا يؤمن بالاشتراك المعنوي في الوجود إلى التعطيل، كلازمه لابدّ وأن تترتّب عليه، كما يدلّ عليه قوله:

وإنّ كلّاً آيه الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل (۱)

سبقت الإشاره إلى أنّ السيّد الطباطبائي خصّص فصلًا للبحث ذاته وإن كان التعبير فيه يوحي بشيء من الإيهام، فعنوان الفصل هو: «أنّ الواجب بالذات لا مشارک له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق» (۲)والمقصود: لا مشارک له من حيث المصداق، كما يدلّ عليه قوله في الشرح: (وأمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغضّ عن خصوصيّه المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياه والرحمه مع الغضّ عن الخصوصيّات الإمكانيّه - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء) (۳).

بمعنى أنّ حمل تلك المفاهيم ليس من الاشتراک المصداقي، بل هذا هو

۱- شرح غرر الفوائد: ص۴.

۲- نهايه الحكمه: ص۲۸۲.

۳- المصدر السابق: ص۲۸۳.

الاشتراک المفهومی، وإلّا فأحدهما بحسب المصداق واجب غنیّ والآخر ممکنٌ فقیر.

ینبغی إذن التمییز جیّداً بین فضاء المفاهیم وعالم المصادیق، وربما کان أحد معانی إخراجه سبحانه من حدّی التعطیل والتشبیه وسلوک الصراط السویّ فی المعرفه التوحیدیّه أنّ المفهوم معلوم للإدراک البشری عبر الاشتراک المعنوی، والمصداق مجهول الکُنه.

لکن مع ذلک کلّه ثَمَّ تقیید فی عالم المفاهیم ینبغی لنا مراعاته فی الدائره التوحیدیّه.

أُصول وأركان الاتجاه التجسيمی

اشاره

أنّ الله تعالی له حَدّ

أنّ الله تعالی له حیّز وحجم وجهه

أنّ الله تعالی له جسم

أنّ الله تعالی له وزن وثقل

أنّ الله تعالی له صوره

الركن الأوّل: أنّ الله تعالى له حدّ

اشاره

تمهيد

بعد أن اتّضحت لنا أهمّ ملامح التجسيم فى معرفه الله سبحانه وتعالى، لابدّ من التعريف بأهمّ أركان هذه المدرسه والأصول التى تستند إليها.

والأركان الأساسيّه لاتّجاه التجسيم والتشبيه هى كما يلى:

الركن الأوّل : أنّ الله محدود.

بمعنى أنّه سبحانه محدود، غير مطلق، وغير متناهٍ.

الركن الثانى : وهو ناتج عن القول الأوّل، حيث قالوا بأنّ المحدود له جهه وحيّز وحجم واستواء ونحو ذلك.

الركن الثالث : أنّ هذا المحدود الذى له حَدّ، جسم ولكن لا كالأجسام.

والمراد أنّه جسم يشبه الأجسام، ولكن تختلف بعض خصوصيّاته وكيفيّاته. فيكون الاختلاف فى الكيفيّه لا فى أصل الجسميّه، وبذلك قالوا بأنّه تعالى له حيّز وحجم.

الركن الرابع : أنّ هذا الجسم له وزن وثقل.

وهذا ما سيكون مورداً للبحث التفصيلى فى ما ورد فى الحديث الذى استدلّ به ابن تيميّه وأتباعه، وهو الحديث المعروف بحديث الأطيط: «وأنّ له أطيطاً كأطيط الرَّحل. . .» .

الركن الخامس : أنّ الله تعالى له صوره على شكل صوره آدمى، أو أنّ آدم على صوره الرحمن، فإمّا أنّهم يقولون بأنّ الله على صوره آدم، وهذا تشبيه الله بخلقه، أو أنّ آدم على صوره الله، فيكون من باب تشبيه المخلوق بالخالق، وفى النتيجه هناك تشبيه.

ولیکن معلوماً أنّ نظریّه أکثر علماء المسلمین - بل الأعمّ الأغلب - تتّفق علی أنّ الله سبحانه وتعالی لیس له حَدّ، ولیس له جسم، ولیس له شکل، وسیأتی بیان ذلک.

وتوصیف الله سبحانه وإثبات الحَدّ له، مسأله لا ترتبط بتوحید الأسماء والصفات، ولا بتوحید الربوبیّه، ولا بتوحید الألوهیّه، بل هی مسأله مرتبطه بحقیقه الله تعالی، وبالتوحید الذاتی، لا بالتوحید الأسمائی والصفاتی.

وقد صرّح ابن تیمیّه بهذا المعنی فی کتابه (بیان تلبیس الجهمیّه) حیث یقول: (إنّ هذا الکلام الذی ذکره - المستشکل - إنّما یتوجّه لو قالوا إنّ له صفه هی «الحَدّ» ، کما توهّمه هذا الرادّ علیهم؛ وهذا لم یقله أحد، ولا یقوله عاقل، فإنّ هذا الکلام لا حقیقه له، إذ لیس فی الصفات التی یوصف بها شیء من الموصوفات - کما یوصف بالید والعلم - صفه معیّنه یقال لها «الحَدّ» ، وإنّما الحَدّ ما یتمیّز. . .) (۱).

إذن، الحَدّ لیس من التوحید الصفاتی، وإنّما یرتبط بالتوحید الذاتی.

وهذا الأصل والرکن الأوّل فی نظریّه المجسّمه (أنّ له حَدّاً) یعتبر الأرضیّه الأساسیّه للإیمان بأنّ الله له مکان. فبعد أن آمن أتباع هذه النظریّه بأنّ الله تعالی له حَدّ، التزموا بأنّ له مکاناً، ومکانه هو استواؤه علی العرش وجلوسه علیه.

ما هو المراد من الحدّ؟

معنی الحَدّ للشیء: أنّ له انتهاءً. فلو وضعت یدک علی جسم، ستجد أنّ له وجوداً فی منطقه معیّنه، وإذا سرتَ ووصلت إلی نهایته یصبح هذا الجسم

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۳، ص۴۲.

معدوماً، فإذا أشرت إليه فی مکان وجوده تقول بأنّه موجود، وإذا أشرت إليه فی مکان عدم وجوده تقول بأنّه معدوم.

ومن قال بأنّ الله له حَدّ، يعنی أنّه موجود فی ظرفٍ، ومعدوم فی ظرفٍ آخر، ولهذا زعم العثيمين - کما أشرنا سابقاً - أنّ من اعتقد بأنّ الله فی الأرض فهو ضالّ، يريد: أنّ مکانه سبحانه فی السماء، وأنّه ليس بموجود فی الأرض، بل هو فيها معدوم.

فالقول بأنّه تعالی له حَدّ، من أهمّ محاور وأرکان ومفاصل معرفه الله فی الاتجاه التجسيمی.

ثمّ إنّنا إذا نظرنا إلی هذا الجسم سنجد له حدّاً ونهايه، ولکن ليس من جهه واحده بل من جهات متعدّده، فمن الأعلی له حَدّ، ومن اليمين، ومن الجنوب، ومن الشمال، ومن الأسفل، فهو - سبحانه - محدود عندهم من کلّ الجهات، ولهذا يعبّرون بأنّ الله محدود من جهاتٍ ستّ کأیّ جسمٍ مادّی آخر.

وبالتعبير الفلسفی: نأخذ مسأله الوجود والعدم، حيث إنّ من لوازم هذه النظريّه أن لا يکون الله سبحانه وجوداً محضاً، بل هو وجود مرکّب، وترکيبه من الوجود والعدم، ففی ظرفٍ له وجود، وفی ظرفٍ آخر ليس له وجود.

ولتقريب الفکره نبيّن المسأله بمثال: لو وضعتَ يدک علی يوم الأحد، فإنّه فی يوم السبت يکون معدوماً، وهکذا يوم الاثنين، ويوم الأحد موجود فقط فی ظرفٍ زمانی معيّن، وما قبله وما بعده يکون معدوماً.

وهؤلاء يعتقدون بأنّ الله سبحانه أيضاً کذلک، فقبله معدوم، وبعده معدوم، وهکذا أعلاه وأسفله. وهذا من اللوازم المهمّه لهذه النظريّه.

ومن لوازم کلامهم أنّ له سبحانه حجماً، وطولاً، وعرضاً، وعمقاً،

ووزناً، ولذا قالوا بأنّه عندما يجلس على كرسيه يكون للكرسى أطيط، ولا يبقى من الكرسى إلّا أربعه أصابع، وأنّ رسول الله (ص) ضمّ أصابعه. . . .

هذا هو الإله الذى تصوّره لنا مدرسه ابن تيميّه وأتباعه! !

وقال المثبتون لمسأله الحَدّ بأنّ معنى قولهم بأنّ لله حَدّاً يعنى إثبات علوّه سبحانه وتعالى، وبينونته عن خلقه، واستوائه على عرشه.

نقل الدشتى عن عثمان الدارمى فى كتاب النقض: (اتّفقت الكلمه من المسلمين والكافرين أنّ الله فى السماء، وحدّوه بذلك، إلّا المريسى الضالّ وأصحابه) (١).

الحدّ فى اللغه

قال ابن الأثير فى النهايه، فى مادّه حَدّ: «ومنه الحديث فى وصف القرآن لكلّ حرفٍ حَدّ أى نهايه، ومنتهى كلّ شىء حدّه» (٢).

وقال ابن فارس أبو كريّا فى (معجم المقاييس) فى مادّه حَدّ: (الحاء والدال أصلان، الأوّل: المنع، والثانى: طرف الشىء، فالحَدّ: الحاجز بين شيئين. . .) (٣).

وقال الزبيدى فى (تاج العروس) فى مادّه حدد: (الحَدّ: الفصل الحاجز بين شيئين لئلّا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلّا يتعدّى أحدهما على الآخر،

وجمعه حدود. وفصل ما بين كلّ شيئين حَدّ بينهما، والحَدّ: منتهى الشىء) (۴).

وبحسب أتباع هذا المنهج فإنّ الله وجوده ينتهى عند مكان محدّد، ولهذا قال أمير المؤمنين (ع) : « ومَن حدّه فقد عدّه » لأنّه عندما ينتهى يبدأ الثانى، ثمّ

١- إثبات الحدّ لله تعالى: ص٢۴.

٢- النهايه فى غريب الحديث: ص١٩٣.

٣- مقاييس اللغه: مادّه حَدّ: ج٢ ص١١.

۴- تاج العروس من جواهر القاموس: ج(٨) ص(٨).

الثالث. . . فالله – حسب هذا المنطق – له ثان.

يقول ابن تيميه حول معنى الحَدّ: (وأمّا وصفه بالحَدّ والنهايه) (١)فيفسِّر الحَدّ بالنهايه، ومنتهى الشىء، وكذلك الزاغونى أحد أعلام هذا الاتّجاه يقول فى (الإيضاح فى أصول الدِّين) : (وهذا بعينه هو الحَدّ والنهايه، وإضافه الحَدّ والغايه والنهايه إليه تعالى) . وفى عباره أخرى يقول: (وهذا بعينه يعطى الحَدّ والنهايه لما ينتهى إليه) (٢).

ونقل القائلون والمُثبتون للحدّ أقوال أهل اللغه فى تعريفهم للحَدّ، كالذى ورد فى كتاب (إثبات الحَدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس) للدشتى، يقول:

(قال الخليل: حَدّ: فصلُ ما بين كلّ شيئين حَدٌّ بينهما، ومُنتهى كلّ شىء حدُّه، وقال ابن فارس فى معجم المقاييس «حَدّ» : الحاء والدّال أصلان: الأوّل المنع، والثانى طرف الشىء، فالحدّ الحاجز بين شيئين، وقال أبو القاسم التميمى الأصبهانى: حَدّ كلّ شىء موضع بينونته عن غيره، فكلّ موجود له حَدّ ينتهى إليه، ويميّزه عن غيره فى صفته وقدره) (٣)، وكلّ هذه المعانى تفيد أنّ ما له حَدّ له نهايه.

وهذا المضمون نفسه ذكره فى الرساله التى أوردها فى آخر الكتاب بعنوان الملحق، وفيه الردّ على منكر الحَدّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيميّه من كتابه بيان تلبيس الجهميّه أنّه كتب رساله وكتاباً مستقلاً للإنكار على من

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج١ ص٢٨٧.

٢- الإيضاح فى أصول الدين، الزاغونى: ج٢ ص٣٢٥.

٣- إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس: ص٢٣.

ينكر الحَدّ، ثمّ نقل فيها عباره الدارمى فى هذا المجال، حيث يقول: قال عثمان بن سعيد الدارمى وادّعى المعارض – أى المُنكِر للحَدّ – أنّه ليس له حَدّ ولا غايه ولا نهايه.

والكلام المنقول عن الدارمى ورد فى كتاب (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد) وفيه يقول:

(باب الحَدّ والعرش . قال أبو سعيد وادّعى المعارض، وهذا الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته. . .) .

إلى أن يقول: (فمن ادّعى أنّه ليس لله حَدّ فقد ردّ القرآن وادّعى أنّه لا شىء) .

ففى نظره هناك ملازمه عقليّه بين المحدوديّه وبين الموجوديّه، فمن هو موجود لابدّ أن يكون محدوداً، ولا فرق بين أن يكون واجباً أو ممكناً، أو خالقاً أو مخلوقاً.

لذلك يتابع الدارمى قوله: (وادّعى أنّه لا شىء؛ لأنّ الله وصف حَدّ مكانه فى مواضع كثيره من كتابه) (١).

وإذا كان المكان محدوداً، هل يمكن أن يكون الجالس والقاعد على مكان محدود غير محدود؟ هذا مُحال.

وحاصل كلام أهل اللغه فى الحَدّ أنّه منتهى الشىء، وغايته، وطرفه، فحدّ النهار مثلاً ينتهى عند دخول الليل، فغايه النهار الليل حيث ينتهى عنده.

وقال جمعٌ من أهل اللغه: (بأنّ الحَدّ يمنع الشىء من الامتداد بعد حدّه) ، وهذا طبيعى جدّاً.

١- ردّ الإمام الدارمى على بشر المريسى: ص٢٣-٢٤.

الأقوال فى مسأله الحدّ

القول الأوّل : أنّ الله سبحانه وتعالى محدود بحَدّ، وأنّه لو لم يُ-حَدّ لما كان موجوداً.

وفى الاصطلاح الفلسفى: جعل أصحاب هذا القول مساوقه فى ذلك لا ملازمةً فقط؛ والمساوقه أعمق فلسفيّاً من الملازمه، لأنّه فى الملازمه أحدهما غير الآخر، وفى المساوقه أحدهما عين الآخرمصداقاً؛ فقالوا إنّ الموجوديّه تساوق المحدوديّه له تعالى، لأنّهم لم يتعقّلوا وجوداً ليس له حَدّ، فالموجود يعنى المحدود، سواء كان هذا الموجود هو الله تعالى القديم الواجب، أو كان وجود الممكنات الحادثه، وفى اعتقادهم يستحيل أن يكون الله موجوداً وليس له حَدّ ومنتهى وغايه ينتهى عندها.

وهذا ما ذكره الإمام الدارمى أحد أقطاب هذا الاتّجاه فى كتابه (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد. . .) فقال فى باب الحَدّ والعرش:

(قال أبو سعيد: وادّعى المعارض أيضاً - أى الذى ينفى أنّ الله له حَدّ - أنّه ليس لله حَدّ ولا غايه ولا نهايه، وهذا الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتقّ منه أغلوطاته، وهى كلمه لم يبلغنا أنّه سبق جهماً إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممّن جاوره: قد علمت مرادك أيّها الأعجميّ، وتعنى أنّ الله لا شىء؛ لأنّ الخلق كلّهم علموا أنّه ليس شىء يقع عليه إسم الشىء إلّا وله حَدّ وغايه وصفه. وأن لا شىء ليس له حدّ ولا غايه ولا صفه، فالشىء أبداً موصوف لا محاله، ولا شىء يوصف بلا حَدّ ولا غايه، وقولك «لا حَدّ له» يعنى أنّه لا شىء) (١).

١- ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى: ص٢٣.

ومن المفارقات العجيبه فی هذا البحث محاوله الدشتی فی کتابه (إثبات الحَدّ) الادّعاء بأنّ إجماع أهل السنّه قائم علی إثبات الحَدّ لله تعالی، وهذا ما ذکره فی المبحث الثانی من کتابه حیث قال: (أجمع أهل السنّه والجماعه علی إطلاق لفظ «الحَدّ» لله تعالی، بمعنی إثبات علوّه سبحانه وتعالی، وبینونته عن خلقه، واستوائه علی عرشه) . ونقل عن عُثمان الدّارمی قوله: (اتّفقت الکلمه من المسلمین والکافرین أنّ الله فی السماء وحَدّوه بذلک، إلّا المریسیّ الضالّ وأصحابه، حتّی الصبیان الذین لم یبلغوا الحنث قد عرفوه بذلک) (۱).

القول الثانی : ویقع فی قِبال القول الأوّل مباشرهً، وهو القول بأنّه یستحیل أن یکون لله حَدّ، فمن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله، کما أشار أمیر المؤمنین (ع) إلی ذلک فی نهج البلاغه.

وفی کلمات الأئمّه المعصومین (ع) إشارات کثیره إلی هذا الرأی، ومنها:

ما ورد عن الإمام علیّ (ع) :

«لا یُشمل بحَدٍّ ولا یُحسَب بعدٍّ، وإنّما تحُدّ الأدواتُ أنفسَها، وتشیر الآلات إلی نظائرها. . . ولا یقال له حَدٌّ ولا نهایه، ولا انقطاع ولا غایه، ولا أنّ الأشیاء تحویه فتُقِلّه أو تَحویه» (۲) .

وعنه (ع) :

«حَدّ الأشیاء عند خلقه لها إبانهً لها فی شبهها، لا تُقدِّره الأوهام بالحدود والحرکات، ولا بالجوارح والأدوات» (۳) .

وعنه (ع) :

«لیس له حَدٌّ ینتهی إلی حدّه» (۴) .

وعنه (ع) :

«لا یُدرک بوَهم، ولا یُقدَّر بفهم. . . ولا یُحدّ بأینٍ» (۵) .

۱- إثبات الحدّ لله تعالی: ص۲۴.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۸۶.

۳- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ۱۶۳.

۴- المصدر نفسه، الخطبه الأُولی.

۵- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ۱۸۲.

وعنه (ع) :

«فتبارك الله الذی لا- یبلغه بُعدُ الهمم، ولا- یناله غوص الفطن، وتعالی الذی لیس له وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود، ولا نعتٌ محدود» (۱)

.

وعن الإمام الرضا (ع) :

«أوّل عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله توحیده، ونظام توحیده نفی التحدید عنه؛ لشهاده العقول أنّ کلّ محدودٍ مخلوق، وشهاده کلّ مخلوق أنّ له خالقاً لیس بمخلوق، والممتنع من الحدث هو القدیم فی الأزل» (۲)

.

وفی علل الشرائع ینقل الشیخ الصدوق محاوره بین الإمام الرضا (ع) وأحد الزنادقه وفیها: یسأل الزندیق فیقول للإمام (ع) : لما احتجب الله؟ فقال (ع) :

إنّ الحجاب عن الخلق لکثره ذنوبهم، فأمّا هو فلا یخفی علیه خافیهٌ فی آنَاءِ اللیل والنهار. . . إلی أن یقول:

قال: فحِدّه لی؟ قال (ع

) : إنّه لا یُحدّ ، قال: لِمَ؟ فقال (ع) :

لأنّ کلّ محدود متناهٍ إلی حَدّ، فإذا احتمل التحدید احتمل الزیاده، وإذا احتمل النقصان فهو غیر محدود ولا متزائد ولا متجزٍّ ولا متوهّم» (۳)

.

القول الثالث : وهو التوقّف فی المسأله، بمعنی أن لا نقول بأنّ له حدّاً ولا نقول بأنّه لیس له حدّ.

وخلاصه الأقوال: الأوّل: أنّ الله له حَدّ. والثانی: أنّ الله لیس له حَدّ. والثالث: التوقّف فی المسأله.

وقد أشار ابن تیمیّه إلی هذه الأقوال فی المسأله، ولا- سیّما الرأی الثالث؛ قال فی (بیان تلبیس الجهمیّه) : (وأمّا وصفه بالحَدّ والنهایه، الذی تقول أنت إنّه

۱- الکافی: ج۱ ص۱۳۶، باب جوامع التوحید.

٢- بحار الأنوار: ج٤، ص٢٢٨ ح ٤٠.
٣- نقلًا عن بحار الأنوار: ج٣ ص١٥، ح٣.

معنى الجسم، فَهُم - أى العلماء - فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثه أقوال: منهم من يُثبت ذلك، كما هو المنقول عن السلف والأئمّه. ومنهم من نفى ذلك. ومنهم من لا يتعرّض له بنفيٍ ولا إثبات) (١).

وكذلك الشيخ محمّد بن صالح العثيمين فى (شرح العقيده السفارينيه) أشار إلى ذلك فقال: (ولذلك اختلف كلام من تكلّم به - أى موضوع الحَدّ - من السلف فيه، هل الله يحدّ أو لا يحدّ، فمنهم من أنكر الحَدّ وقال: إنّه لا يجوز أن نقول إنّ الله محدود، بل يستحيل أن نقول إنّ الله محدود، ومنهم من قال: يجب أن نقول أنّ الله محدود وأنّ له حدّاً) .

وهنا حاول العثيمين القول بأنّ النزاع بين المثبتين والمُنكِرين نزاعٌ لفظى. وهذا غريبٌ منه؛ إذ كيف يمكن أن يكون النزاع بين النفى والإثبات نزاعاً لفظيّاً، فهما نقيضان، والنقيضان لا يمكن أن يكون بينهما نزاع لفظى، ولعلّ ذلك من ضيق الخناق على العلّامه العثيمين، فاضطرّ لمثل هذا القول، ولذا قال: (ولكن يجب أن نعلم أنّ الخلاف يكاد يكون لفظيّاً، فالواجب السكوت عن ذلك، فلا يقال إنّه يُ-حَدّ، ولا أنّه لا يحدّ، وليس هناك ضروره أن نقول

إنّه يحدّ أو لا يحدّ) (٢)ويظهر من كلامه أنّه من القائلين بالتوقّف.

وهذا من غرائب العلّامه العثيمين! لأنّه عندما كان يصوّر معبوده ومعروفه وهو الحقّ سبحانه وتعالى، هل كان يتصوّره ويتوهّمه فى ذهنه وعند العباده محدوداً بحدّ أو كان يتصوّره بأنّه لا حَدّ له؟

فلا يعقل أن يكون متوقّفاً، وإلاّ لكان جاهلاً بالله سبحانه وتعالى، هذا أوّلاً .

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج١ ص٧٢.

٢- شرح العقيده السفاريتيّه: ص٢٣٧.

وثانياً : إذا كان الأئمّه والسلف عرضوا لهذه المسأله، فهل يحقّ له أن يتوقّف فيما عرض له هؤلاء، وهذا معناه أنّه ليس تابعاً لأئمّه السلف.

وأيضاً من الذين نقلوا هذه الأقوال الزاغونى فى تعليقه كتاب (الإيضاح فى أصول الدِّين) وفى حاشيه الكتاب حيث قال: (اختلف المتكلّمون فى نسبه الحَدّ إلى الله تعالى، فنفاه الأشاعره والمعتزله وغيرهم ممّن قال بنفى علوّ الله تعالى واستوائه على العرش، وأئمّه السلف على إثباته وهو قول أحمد وإسحاق بن إبراهيم والدارمى وابن المبارك وغيرهم، وقول ثالث قالوا بأنّه نحن من المتوقّفين، لا أن نثبت أنّ له حَدّاً، ولا نقول إنّه ليس له حَدّ) (١).

هل التوقف هو موقف الكتاب والسنه؟

حاول أصحاب الرأى الأوّل هرباً من بعض المحذورات الادّعاء بأنّ القول الثالث - أى القول بالتوقّف - سببه عدم ورود مسأله الحَدّ فى الكتاب والسُّنّه وأنّه لم تطرح فيهما، فضلاً عن أنّه لم يؤثر فى كلمات أصحاب النبىّ (ص) أنّهم تكلّموا فيها.

وقالوا بأنّ هذه المسأله بدأت على يد عبد الله بن المبارك، المتوفّى سنه ١٨١ه-، كما قال الدشتى فى كتابه (إثبات الحَدّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه) بأنّ أوّل من عرض لهذه المسأله عبد الله بن المبارك، يقول: (قلت: أوّل من صرّح بإثبات الحَدّ لله تعالى كما يذكر أهل السُّنّه هو عبد الله بن المبارك، ثمّ تتابع إجماع أهل السنّه من بعده على ذلك) (٢).

ومن الذين قالوا بأنّ المسأله لم تكن مطروحه لا فى الكتاب ولا فى السنّه

١- الإيضاح فى أصول الدِّين: ص٣٢٥.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص١١٤.

العلّامه العثيمين فى كتابه (شـرح العقيـده السـفاريتيّه) حيث قال: (وكلمه الحَدّ من الألفاظ التى لم ترد فى الكتاب ولا فى السـنّه، فليس فى الكتاب أنّ الله يحـدّ ولا أنّه لا يحدّ، ولا فى السـنّه أنّ الله يحدّ ولا أنّه لا يحدّ، فلا ضـروره أن نقول إنّه يحدّ أو لا يحدّ، ولو كان من الضـرورى أن نعتقـد أنّ الله يحـدّ أو لا يحـدّ لبيّنه الله تعالى أو بيّنته السـنّه، لأنّ الله تعالى يقول: وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانا لِكُلِّ شَيْءٍ) (١).

وهكـذا الحال بالنسـبه إلى ابن تيميّه فى جوابه على من اعترض بأنّ مسأله الحَدّ لم ترد فى الكتاب والسـنّه، فلم يذكر أنّها وردت فى كتاب أو سنّه. وإنّما ذكر فقط أسباب القول بالحدّ وأنّه لولا القول بالحَدّ لما تميّز الخالق عن المخلوق (٢)، فهو إذن لم يستند إلى الكتاب والسّنه لطرح هذه المسأله، وإنّما استند إلى قضيّه عقليّه فقط.

ومن الـذين أشاروا إلى ذلك أيضاً الإمام الـدارمى فى كتاب (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سـعيد على بشـر المريسـى العنيد) فى الحاشيه يقول: (كلمه

الحَـدّ لم ترد فى الكتـاب ولاـ السـنّه، ونحن لاـ ننسب إلى الله صـفه ولاـ لفظاً، إلّا ما ورد نصّاً عن الله ورسوله، مع أنّا لا نقول فيها بالرأى ولا القياس، وإنّما نردّ علم حقيقتها إلى الله) (٣).

وهنـا يُطرح على هؤلاء السؤال التالى: إذا كانت المسأله لم ترد فى الكتاب ولا فى السـنّه، فلماذا هـذا الإصـرار من أصـحاب هـذا الاتّجاه لإثبات أنّ الله له حَدّ، ولماذا رتّبوا كلّ هذه النتائج الخطيره على هذه المسأله؟

١- شرح العقيده السفاريتيّه: ص٢٣۶، (رقم: ١٧ من السلسله) .

٢- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص۴٢-۴٣.

٣- ردّ الإمام الدارمى على بشر العنيد: ص٢٣.

هـذا فضـلًا عن القول بـأنّه فی اعتقادنـا قـد ورد مـا یتنافی مع رأیهم فی المسأله علی لسان کبار صـحابه النبیّ (ص) وبالخصوص الإمام علیّ بن أبی طالب (ع) .

أسباب القول بالحدّ

هنـاک دوافع وأسـباب أدّت إلی القـول بالحَـدّ، ومـن جمله هـذه الأسـباب - بحسب أصـحاب هـذا الرأی - التمییز بین الخـالق والمخلوق، وتحقیق التباین بین الخالق والمخلوقین.

وبتعبیر أهل المنطق: یمکن ترکیب قیاس استثنائی علی الشکل التالی:

لو لم یکن للحقّ تعالی حَدّ ونهایه ومنتهی، لکان حالّا ًفی خلقه.

والحلول فی خلقه مُحال وممتنع عقلاً.

فإذن لابدّ أن یکون له تعالی حَدّ.

فعن طریق الحَدّ یمتاز الخالق عن المخلوق، ولا نقع فی الحلولیّه، وتثبت البینونه بین الخالق والمخلوق.

وهذا ما صرّح به أعلام القائلین بالحَدّ لله سبحانه وتعالی، ومنهم الإمام

الدارمی المتوفّی سنه ۲۸۰ فی کتابه (سلسـله عقائد السـلف) وفیه یقول: (حدّثنا البزّاز البغدادی، حدّثنا علی بن الحسن بن شـقیق عن ابن المبارک أنّه سـئل بما نعرف ربّنا؟ قال: بأنّه فوق العرش، فوق السـماء السابعه علی العرش بائن من خلقه، قال: قلت بحَدّ؟ قال: فبأیّ شیء إذن. . .) (۱). وهذا کلامٌ صریح من الدارمی بأنّه إذا لم نفصله ولم نمیّزه بحَدّ فلا تبقی بینونه بینه وبین خلقه.

ویقول ابن تیمیّه فی (بیان تلبیس الجهمیّه) : (ویقولون إنّه لا یباین غیره،

۱- الردّ علی الجهمیّه (سلسله عقائد السلف) : رقم: ۱، ص۹۸.

بـل إمّـا أن يصـفوه بصـفه المعـدوم فيقولون: لاـ داخل العالم ولا خارجه، ولا كـذا ولا كـذا، أو يجعلوه حالّاًءفی المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبيّن ابن المبارک أنّ الربّ تعالی علی عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحَدّ لأنّ الجهميّه كانوا يقولون: ليس له حَدّ، وما لا حدّ له لا يباين المخلوقات. . .) (١).

وابن تيميّه الـذی ارتكز فی ذهنه أنّ الله جسم يعتبر أنّ الله تعالی لابـدّ أن يكون إمّا فی داخل هذا العالم أو فی خارج هذا العالم، وإلّا إذا لم يكن كذلک فهو معدوم وغير موجود، وهذا من أهمّ آثار التجسيم.

أمّا الـدشتی فقد علّل سبب ذكر أهل السنّه «الحَدّ» لله تعالی بقوله: (لمّا كانت الجهميّه ينفون عُلوّ الله تعالی علی خلقه، واستواءه علی عرشه، ويقولون: إنّ الله تعـالی لاـ يُبـاين خلقه، وليس بينه وبينهم حَـدٌّ، ولاـ يتميّز عنهم، أنكر عليهم أهـل السنّه من السـلف الصالـح، واشـتدّ نكيرهم عليهم، حتّی كفّروهم، وحـذّروا منهم، وبيّنـوا للنـاس أمرهم وتلبيسـهم؛ قـال ابن تيميّه فی بيـان تلـبيس الجهميّه: «. . . لمّـا كان الجهميّه يقولون ما مضـمونه: إنّ الخالق لا يتميَّز عن الخلق، فيجحـدون صـفاته التی تميّز بها، ويجحـدون قدره، حتّی يقول المعتزله: إذا عرفوا أنّه حیٌّ، عالمٌ، قديرٌ، قد عرفنا حقيقته وماهيّته. ويقولون: إنّه لا يُباين غيره، بل إمّا أن يصـفوه بصـفه المعـدوم فيقولون: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا كـذا، ولا كـذا، أو يجعلوه حالّاًءفی المخلوقات، أو وجود المخلوقات. فبيّن ابن المبارک أنّ الربَّ سبحانه وتعالی علی عرشه مُباينٌ لخلقهِ، مُنفصلٌ عنه، وذكر الحدّ، لأنَّ الجهميّه كانوا يقولون: ليس له حَدّ، وما لا حَدَّ له لا يُباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم، لأنّ ذلک مستلزم للحَدّ.

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣، ص٤٣.

فلمّا سألوا أمير المؤمنين فى كلّ شىء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟

قال: بأنّه فوق سماواته على عرشه، بائنٌ من خلقهِ.

فـذكروا لازم ذلك الـذى تنفيه الجهميّه، وبنفهيم له ينفون ملزومه الـذى هو موجودٌ فوق العرش ومُبـاينته للمخلوقات. فقالوا له: بحدٍّ؟ قال: بحدٍّ») (١).

وخلاصه ما ذكره أنّ سبب القول بالحَدّ هو الردّ على الجهميّه، بينما نرى أنّ أصحاب القول بالحدّ فرّوا من محذور إلى آخر أكبر منه.

أمّـا حسب المـدرسه الإمـاميّه فـإن الله تعـالى: لاـ هو داخـل العـالم ولا هو خارج العالم، لأنّه ليس جزءاً من العالم حتّى يكون فى داخله أو خـارجه، بـل هو سـبحانه خـالق العـالم، وليس كمثله شـىء، فيسـتحيل أن يكون داخلاـ أو خارجاً. وهـذا ليس لأنّه غير موجود، بل لأنّه ليس بجسم، فالجسم هو الذى يتّصف بكونه فى الداخل أو الخارج.

ورد عن الإمام الرضا (ع) فى كتاب التوحيد للشيخ الصدوق أنّه قال:

«ولا ديانه إلّا بعد المعرفه، ولا معرفه إلّا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه - أى فى الخلق - يمتنع فى صانعه، لا تجرى عليه الحركه والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه على خلقه. . .» (٢).

أمّا المجسّمه فقد خالفوا ذلك كلّه، وهذا هو الفارق بين مدرسه أهل البيت (ع) التى تنزّه الخالق، ومدرسه ابن تيميّه وأتباعه التى تجعله مشابهاً لمخلوقاته.

وممّن صرّح بذلك أيضاً الشيخ العثيمين فى (شرح العقيده السفاريتيّه) ؛

١- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص٢٨-٢٩.

٢- توحيد الصدوق: ص ٤١.

إذ قال: (فمن قال إنّ الله محدود أراد أنّه بائنٌ من خلقه) (۱).

وقـد خلط العثيمين بين اللازم والملزوم، لأنّ من قال إنّ الله محدود لا يريد أن يثبت البينونه، بل يريد القول بأنّ الحَدّ له نهايه من أجل إثبات البينونه، فالحَدّ لا يعنی البينونه، وفرق كبير، فإنّ اللازم شیء والملزوم شیء آخر. فالبينونه إذن من لوازم الحَدّ.

والحاصـل: أنّ أتبـاع هـذا المنهـج تصوّروا أنّه لاـ طريق لإثبـات البينونه بين الله وبين خلقه إلّـا بالحَـدّ، وأنّه إن لم يلتزموا بـذلك سيكون سبحانه حالّاً فی خلقه، وحيث إنّه يستحيل أن يكون حالّا فی خلقه، فإذن لابدّ من الالتزام بالحَدّ.

وقد وقع هؤلاء فی اشتباه كبير، لأنّهم لو تأمّلوا وحقّقوا لما وصلوا إلی أنّ طريق المباينه والمزايله لا يتحقّق إلّا بإثبات الحَدّ.

وممّا لا ريبَ فيه أنّ الحلوليّه باطله، وهذا ما نطقت به كلمات أعلام

مـدرسه أهـل البيت (ع) سواء الفلاسـفه منهم أو المتكلّمون أو الفقهـاء، فكلّ هؤلاء لم يلتزموا القول بأنّه تعالی حالّ فی الأشـياء، ورغم ذلك لم يثبتوا له الحَدّ.

وهذا هو ما صرّح به الإمام أمير المؤمنين (ع) بكلماتٍ واضحه فی نهج البلاغه بقوله:

«داخلٌ فی الأشياء لا بالممازجه، وخارجٌ عنها لا بمزايله» (۲).

وفی كتاب التوحيد أيضاً:

«فلم يحلل فيها؛ فيُقال هو فيها كائن، ولم ينأَ عنها؛ فيُقال هو منها بائن» (۳)

۱- شرح العقيده السفارينيّه: ص۲۳۷.

۲- توحيد الصدوق: ص۴۳، الحاشيه.

۳- توحيد الصدوق: ص۴۳.

فليست بينونته عن خلقه كبينونه المخلوقات عن بعضها، أو كبينونه كتابٍ عن كتاب آخر، حيث يبين أحدهما عن الآخر بحدّه الذی ينتهی عنده.

فمدرسه أهل البيت (ع) تعتقد بالبينونه بين الله تعالی وخلقه بشكلٍ قاطع، ومع ذلك لا يقولون بأنّ البينونه لا تتحقّق إلّا بالحَدّ، وإلّا لصار (كمثله شیء) ، وهذا خلاف المبدأ القرآنی لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ .

يقول الإمام علیّ الرضا (ع) : «

ومباينته إيّاهم مفارقته إنيّتهم» (١)

.

ويقول أيضاً:

«ولا فی إبانته عن الخلق ضيم إلّا بامتناع الأزلیّ أن يثنّی» (٢)

.

ويبيّن الإمام علیّ (ع) حقيقه التمايز بين الخالق والمخلوق وعدم المشابهه بينهما بقوله:

«حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانه له فی شبهها - فلا هی تشبهه ولا هو يشبهها - فلم يحلل فيها فيُقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيُقال هو منها بائن، داخل فی الأشياء لا كدخول شیء فی شیء، وبائن من الأشياء لا كمباينه شیء لشیء، سبحانه هو هكذا ولا هكذا غيره. . .» (٣)

وبحسب كلمات الإمام علی (ع) وما ورد عنه فی نهج البلاغه يمكن أيضاً استكشاف أسباب ومنشأ القول بإثبات الحَدّ بأنّه نتيجه طبيعيّه للجهل وعدم المعرفه الحقيقيّه بالله سبحانه وتعالی.

يقول الإمام علی (ع) فی نهج البلاغه

: «أوّل الدِّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفی الصفات عنه. . . فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه

١- المصدر نفسه: ص٣٧.

٢- المصدر نفسه: ص٤٢.

٣- المصدر نفسه: ص٤٣، والكافی: ج١ ص٢١٤، ح٢.

فقد جزّأه. . . ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه» (۱)

.

فهؤلاء عندما جهلوا حقيقه الخالق أشاروا إليه، وأثبتوا له الحَدّ، وبذلك انهارَ لديهم عمود العقائد فى الدِّين وهو توحيد الخالق، ولمّا كان توحيدهم غير صحيح لم يستطيعوا التعرّف على معنى النبوّه الحقيقى، لأنّ الرسول مُرسَل من قِبل المرسِل وهو الله، ومن لم يعرف المرسِل لم يعرف الرسول أو المرسَل، ومن لم يتعرّف على حقيقه الرساله لم يتعرّف على الإمامه ولا على المعاد وحقيقته، وهكذا الحال بالنسبه إلى العدل.

ولذا يقول الإمام علىّ بن موسى الرِّضا (ع)

: «فليس اللَّه عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا إيّاه وحّد مَن اكتنهه، ولا به صدّق من نهّاه، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا له تذلّل مَن بعّضه، ولا إيّاه أراد من توهّمه. . . وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطره تَثبت حجّته» (۲).

وهذا كلامٌ واضح وصريح فى أنّ منشأ الإيمان بأنّ الله محدودٌ فى ذاته، ومحدودٌ فى صفاته، هو الجهل به سبحانه وتعالى.

الآثار المترتبه على اثبات الحدّ لله تعالى

قد يتبادر إلى بعض الأذهان أنّ الخلاف فى مسأله الحَدّ لا طائل منه، فهى مسأله فرضيّه أو نظريّه لا ثمره لها.

ولكن واقع القضيّه ليس كذلك؛ لأنّها من القضايا الهامّه التى يترتّب عليها آثار كبيره، ولها انعكاسات خطيره تتمثّل أوّلاً وبالذات بوجود طرفين - هما المُثبِت للحَدّ، والمُنكِر له - يكفّر كلّ واحدٍ منهما الآخر.

۱- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱.

۲- توحيد الصدوق: ص ۳۷.

أمّا بالنسبه لمثبت الحَدّ فممّا تقدّم صار واضحاً لدينا كيفيّه تكفيره لمُنكِر الحَدّ، إذ اعتبر ذلك إنكاراً لوجوده سبحانه وتعالى، وأنّه صاحب بدعه وخارج عن الملّه، وهذا ما أشرنا إليه في كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في قوله: (. . . ومن لم يعترف به – أي بالحَدّ – فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله) (١).

وأيضاً ما قاله الدشتي: (واحتجّوا في إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ بنصّ الكتاب والسنّه، وما قالوا في ذلك والآراء. . . فمن يُخالفهم ولا يقولُ ما قالوه

ولا يعتقد ما اعتقدوه، فهو مبتدع ضالٌّ مُضِلّ) (٢).

وفي مقابل ذلك وقفت مدرسه أهل البيت (ع) موقفاً عنيفاً تجاه أصحاب القول بإثبات الحَدّ، وقالوا بأنّ من أثبت الحدّ لله فقد أبطل أزل الحقّ سبحانه، وروى عن أهل البيت (ع) : « ومَن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله » (٣)وإذا بطلت أزليّته صار حادثاً، وإذا كان حادثاً فيكون ممكناً لا غنيّاً ولا واجباً.

وبهذا يتبيّن لنا حجم وأهميّه هذه المسأله، والآثار المترتّبه عليها، سواء لمن أثبتها أو لمن نفاها، لأنّها تعتبر الأساس لباقي المسائل المرتبطه بعلم التوحيد، سواء على مستوى توحيد الأسماء والصفات، أو على مستوى توحيد الربوبيّه، أو على مستوى توحيد العبوديّه، أو توحيد الأفعال، ونحو ذلك من الأقسام.

١- ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي: ص٢٣-٢٤.

٢- إثبات الحدّ لله: ص١٠٠.

٣- نهج البلاغه، الخطبه الأولى.

القائلون بالحدّ

ليست قضيّه إثبات الحَـدّ من القضايا التأريخيّه المرتبطه بالعلماء السابقين، وقد صـرّح أصـحاب هذا الرأى بأنّه لا يوجد فيها نصّ من الكتاب والسنّه، وقد أشرنا آنفاً إلى قولهم بأنّه لا يوجد لها أثرٌ إلّا فى كلمات ابن المبارك.

ولم يمنع ذلـك وقوع أصـحاب هـذا الرأى بالتهـافت أو التنـاقض، ففى الوقت الـذى ينفون وجود نصّ فى المسـأله يعودون إلى القول بوجود نصّ فيها، ومن الشواهد على ذلك ما ورد فى كتاب عبد العزيز فيصل الراجحى (قمع الدجاجله الطاعنين فى معتقد أئمّه الإسلام الحنابله) وهو ردّ على حسن بن فرحان المالكى فى كتابه (قراءه فى كتب العقائد) ؛ يقول: (بل صنّف الإمام محمود بن أبى القاسم بن بدران الدشتى جزءاً فى ذلك سمّاه إثبات الحَدّ لله تعالى، وساق فيه ما ورد فى الباب من أحاديث وآثار ومنها أثر ابن المبـارك، فإذا عرفت ذلك علمت أنّه قـد دلّ عليه الكتاب والسـنّه الصـحيحه، بل المتواتره وآثار السـلف وإجماعهم فى المسأله) (۱).

وهـذا اشـتباه وغلـط وقع فيه الكـاتب، ويمكن توجيه كلامه الـذى يتناقض مع قول كبار علماء هـذا المنهـج بعـدم وجود نصّ فى المسأله: بأنّ مراده من قوله: دلّ عليه، أى دلَّ على علوّه فى مكان، ويستفاد من هذا التعبير القول بالحَدّ، ويكون الضمير فى (عليه) ليس للحَدّ، وإنّما علوّ الله واستوائه على عرشه.

بعد هذه المقدّمه نشير إلى أقوال مجموعه من الأعلام القائلين بأنّ الله تعالى له حدّ، ومنهم:

۱- قمع الدجاجله: ص ۲۴۰.

الأوّل : ما ورد في كتاب (مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه) قال: (خلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض، وسبع أرضين بعضها أسفل من بعض، وبين الأرض العُليا والسماء الدُّنيا مسيره خمسمائه عام، والماء فوق السماء السابعه، وعرش الرحمن فوق الماء، والله تبارك وتعالى على العرش، والكرسي موضع قدميه، فإن احتجّ مبتدع أو مخالف أو زنديق فقال: ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، وهو معكم أينما كنتم، ما يكون من نجوى ثلاثه إلّا هو رابعهم، الرحمن على العرش استوى، ونحو ذلك من متشابه القرآن، فقُل: إنّما يعني بذلك العلم، لأنّ الله تبارك وتعالى على العرش. . . وهو بائنٌ من خلقه لا يخلو من علمه مكان، ولله عرش، وللعرش حمَلَه يحملونه، وله حدّ. . .) (١).

فانظر وتأمّل في هذا المنطق الذي بمجرّد أن تختلف معه في الفكر والعقيده يتّهمك مباشرةً بأنّك زنديق أو كافر أو مبتدع وخارج عن الملّه.

ومن أين له تفسير الآيات بأنّ المراد منها العلم، وهل هذا إلّا تأويل خلاف الظاهر للآيات، فقوله تعالى: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ١٦ صريحٌ وواضح، فالآيه لم تقل علمنا أقرب، والضمير (هو) لا يشير إلى العلم.

الثاني : ما ورد في كتاب (الردّ على الجهميّه) للإمام أبي سعيد الدارمي في باب استواء الربّ تبارك وتعالى على العرش وارتفاعه إلى السماء، وفيه يردّ على من قال بأنّ الله في كلّ مكان، ويستدلّ بأدلّه واهيه وضعيفه، ومن لوازم كلّ ما استدلّ به أن يكون الله تعالى محدوداً بحَدّ، وممّا يقوله:

(ولو كان على ما يدّعي هؤلاء الزائغه أنّه تحت الأرض وفوقها كما هو

١- مسائل الإمام ابن حنبل وابن راهويه، روايه حرب بن إسماعيل الكرماني: ص٣٥٩.

على العرش فوق السماء السابعه، لقال جلّ ذكره فى بعض الآيات: إنّا أطْلعناهُ إليك، ورفعناه إليك، وما أشبهه. وقال: وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ (مريم: ٦۴ و نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (الشعراء: ١٩٣) . . . فظاهر القرآن وباطنه يدلّ على ما وصفناه من ذلك. . . فمن لم يقصد بإيمانه وعبادته إلى الله الذى استوى على العرش فوق سماواته، وبانَ من خلقه، فإنّما يعبد غير الله، ولا يدرى أين الله. . . ثمّ ما قد رُوى فى قبض الأرواح، وصعود الملائكه بها إلى الله تعالى من السماء، وما ذكر رسول الله (ص) من قصّته حين أُسرى به فَعُرِجَ به إلى سماء بعد سماء، حتّى انتهى به إلى السدره التى ينتهى إليها علم الخلائق. . . ولو كان فى كلّ مكان كما يزعم هؤلاء، ما كان للإسراء، والبراق، والمعراج، إذاً من معنى) (١).

الثالث : ما ورد فى كتاب (الإبانه عن شريعه الفرقه الناجيه) لابن بطّه العكبرى الحنبلى، المتوفّى سنه ٣٨٧ ه‍-، وفيه يقول: (قال حرب: قلت لإسحاق بن راهويه: العرش بحدّ؟ قال: نعم، وذكر عن ابن المبارك قال: هو على عرشه بائنٌ من خلقه بحَدّ) (٢).

الرابع : ما ورد فى كتاب (السنّه) للإمام أبى عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنّه أحمد بن محمّد بن حنبل، المتوفّى سنه ٢٩٠ه‍-، وفيه يقول: (وسمعت عبد الله - بن المبارك - يقول: نعرف ربّنا فوق سبع سماوات على العرش بائنٌ من خلقه بحَدّ) (٣).

١- الردّ على الجهميّه: ص۵۴-۵۷.

٢- الإبانه عن شريعه الفرقه الناجيه: ج٣ ص١۶١.

٣- السنّه: الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل: ج١ ص١٧۵.

الخامس : ما ورد فی کتاب (درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول) لابن تیمیّه، وفیه: (قلت لأحمد بن حنبل: یحکی عن ابن المبارک – وقیل له: کیف نعرف ربّنا؟ – قال: فی السماء السابعه علی عرشه بحَدّ، فقال أحمد: هکذا هو عندنا) (۱).

السادس : ما ورد فی کتاب (العلوّ للعلیّ العظیم) للذهبی الشافعی

الأثری، المتوفّی سنه ۷۴۸ه–، حیث یشیر فیه إلی نفس المطلب (۲).

السابع : ما ورد فی کتاب (اجتماع الجیوش الإسلامیّه) للإمام ابن القیم، فقد ورد فیه أیضاً نفس المطلب، مع بیان موقف ابن القیم من بعض الفرق، فراجع (۳).

الثامن : ما ورد فی کتاب (إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس علی عرشه) الذی صنّفه الدشتی المتوفّی سنه ۶۶۵ ه–. وقد أحصی واستقرأ فی الکتاب من صرّح بإثبات الحدّ لله تعالی من سنه ۱۸۱ه– إلی وقتنا الحاضر.

وهم: عبد الله بن المبارک، الحمیدی عبد الله بن الزبیر، سعید بن منصور، أحمد بن حنبل، إسحاق بن راهویه، حرب بن إسماعیل الکرمانی، الأثرم بن محمّد بن هانئ، عثمان بن سعید الدارمی، عبد الله بن أحمد بن حنبل، الخلّال أبو بکر أحمد بن محمّد، أبو عبد الله بن بطّه العکبری، یحیی بن عمّار السجستانی، أبو القاسم ابن منده، أبو إسماعیل الأنصاری الهروی، أبو الحسن الجزری، القاضی أبو یعلی، أبو العلاء الهمدانی، أبو القاسم التیمی،

۱– درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول: ج۲ ص۳۴.

۲– العلوّ للعلی العظیم: ج۲ ص۱۱۲۲.

۳– اجتماع الجیوش الإسلامیّه: ص۲۲۶.

ابن الزاغونی، الدشتی، وشیخ الإسلام ابن تیمیّه، ابن القیم، ابن أبی العزّ الحنفی، یوسف بن عبد الهادی، الشیخ أحمد بن إبراهیم بن عیسی النجدی، الشیخ سلیمان بن سحمان النجدی، الشیخ عبد العزیز بن باز، الشیخ الفوزان (۱).

ومجموع هؤلاء من المتقدّمین والمتأخّرین القائلین بإثبات الحَدّ لا یتجاوز عددهم الثمانیه وعشرین.

وفی مقابلهم الآلاف من علماء مدرسه أهل السنّه لم یوافقوهم علی رأیهم، فکیف یحقّ لهم أن یدلّسوا ویکذبوا علی جمهور الأمّه ویوهموهم بأنّ هذا الرأی هو رأی أهل السنّه والجماعه! ؟

ولو اطّلع جمهور المسلمین علی مثل هذه الحقیقه هل سیسکتون أم سیحاسبون من کذب علیهم وافتری وادّعی أنّه یمثّل منهج أهل السنّه والجماعه؟

إذن هذه النظریّه (إثبات الحَدّ) بغضّ النظر عن مدرسه أهل البیت لیست نظریّه أهل السنه والجماعه، وإنّما ابتدأت بعبد الله بن المبارک، ثمّ جاءت إلی أن وصلت إلی البعض من قبیل الدارمی والزاغونی، إلی أن أحیاها من جدید ابن تیمیّه، ثمّ الاتجاه الوهّابی الذی یدّعی أنّه من أتباع ابن تیمیّه. واستعملوا مختلف التعابیر بحقّ من خالفهم، حتّی وصل الأمر بأحدهم إلی عنونه کتابه بعنوان (قمع الدجاجله) - جمع دجّال - وهل هذا تعبیرٌ ینسجم مع تعابیر أهل العلم ومَن یحترم نفسه؟

۱- راجع إثبات الحدّ لله تعالی: ص۳۱، المبحث الخامس (من صرّح من أهل العلم بإثبات الحدّ لله تعالی) .

ابن حنبل وحقيقه موقفه فى الحدّ

اختلفت الأقوال فى القول المنسوب لعبد الله بن المبارك، فكما نقل البعض - كما ذكرنا - القول بأنّه أوّل من نُسب إليه القول بإثبات الحَدّ لله تعالى، كذلك نقل البعض الآخر عدم صحّه هذه النسبه إليه.

وهكذا الحال بالنسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل، وقد نقلنا فيما سبق بعض كلماته التى يُثبت فيها رأيه بإثبات الحَدّ لله تعالى. إلّا أنّ هذه النسبه لم تكن

موضع إجماع حيث أشار البعض إلى عدم صحّه هذا الكلام.

إذن يوجد فى الكلمات الوارده عن الإمام أحمد بن حنبل فى مسأله الحَدّ وجهان:

الوجه الأوّل : ينفى الحدّ عن الله سبحانه وتعالى، وبهذا يتّفق مع جمهور المسلمين بمختلف اتّجاهاتهم.

الوجه الثانى : هو الرأى الذى يُنسب إليه وقوله بإثبات الحَدّ لله سبحانه. والشواهد على ذلك كثيره منها:

ما ذكره الدشتى فى كتاب (إثبات الحَدّ لله وأنّه جالسٌ وقاعد على عرشه) ، يقول: (وممّن ورد عنه النفى والإثبات سويّاً الإمام أحمد بن حنبل) (١).

وهذا ما أشار إليه ابن تيميّه فى كتاب (درء تعارض العقل والنقل) ، وفيه يقول: (فقول أحمد: «إنّه ينظر إليهم ويكلّمهم كيف شاء وإذا شاء» ، وقوله: «هو على العرش كيف شاء وكما شاء» ، وقوله: «وهو على العرش بلا حَدّ كما قال: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ كيف شاء» ، المشيئه إليه، والاستطاعه له، ليس كمثله شيء) (٢).

١- إثبات الحَدّ لله وأنّه جالس. . . : ص٢٥.

٢- درء تعارض العقل والنقل: ج٢ ص١٣٣.

فهنـا ينقل ابن تيميّه عن ابن حنبل قوله بأنّه تعالى على العرش، ولكن ليس له حـدّ، وفى موضعٍ آخر من الكتاب يقول: (. . . قلت لأحمد بن حنبل يحكى عن ابن المبارك، وقيل له كيف نعرف ربّنا؟ قال: فى السماء السابعه على عرشه بحدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا) (١).

وبهذا ينقل عنه الرأى الآخر الذى يثبت فيه الحدّ له تعالى.

وهذا ما أفسح المجال أمام جمله من الحنابله، وممّن يهتمّون بكلمات ابن حنبل لإيجاد مخرَج له بالقول بالحَدّ أو عدمه.

ومن الشواهـد أيضاً مـا ذكره أبو يعلى الفرّاء المعروف بالتجسيم، وصـاحب كتـاب (إبطـال التأويلات) ، ونحن ننقل كلامه عن الشيخ ابن تيميّه فى كتابه (تلبيس الجهميّه) ، حيث يقول عندما يأتى على ذكر رأى أحمد بن حنبل:

(ثمّ قال - أى القاضـى أبو يعلى -: ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمـد فى إثبات الحَدّ على اختلاف حالتين، فالموضع الذى قال: إنّه على العرش بحـدّ معناه: أنّ ما حاذى العرش من ذاته هو حـدٌّ له وجِهَهٌ له، والموضع الـذى قال: هو على العرش بغير حدّ، معناه: ما عـدا الجهه المُحاذيه للعرش، وهى الفوق، والخلف والأمام واليمنه واليسـرَه - فهذه كلّها ليس لها حَدّ - وكان الفرق بين جهه التحت المحاذيه للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أنّ جهه التحت تُحاذى العرش، بما قـد ثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الـذات أنّه حدّ وجهه، وليس كذلك فيما عداه؛ لأنّه لا يحاذى ما هو محدود، بل هو مارّ - أى مسـتمرّ - فى اليمنه، واليسره، والفوق. . . إلى غير

١- المصدر نفسه، ج٢ ص٣۴.

نهايه، فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحَدّ والجهه» (١).

وقبل ذكر ما نقله ابن تيميّه بعد ذلك عن القاضى أبو يعلى الفراء، نشير إلى أنّ مراد ابن تيميّه هو أنّ قول ابن حنبل بأنّ الله محدود صحيح، وقوله بأنّه غير محدود صحيح، وبيان ذلك بما يلى:

لو فرضنا أنّ وجود الله تعالى بهذا الجسم، فإنّ هذا الجسم له جهاتٌ ستّ، تحت، فوق، يمين، شمال، أمام، خلف. وعندما يقول ابن حنبل بأنّه محدود فمراده أو مقصوده أنّه محدود من جهه التحت لأنّه جالس على العرش، فمن هذه الجهه له نهايه، أما لو جئنا إلى سائر الجهات فهو غير متناهٍ، ولا حدّ له، فمن الأمام وجوده غير متناهٍ، وهكذا من الشرق و. . . فالله تعالى محدود ومتناهٍ من جهه واحده، و غير متناهٍ من جهات خمس.

وبهذا جمع أبو يعلى الفراء بين كلمات أحمد بن حنبل الذى قال بأنّه تعالى محدود وغير محدود بحسب نقل ابن تيميّه.

إلّا أنّ ابن تيميّه لم يوافق على توجيه الفرّاء واعتبر أنّه مشتبه، وأنّ الصحيح هو أنّه تعالى محدود من جميع جهاته الستّ كأىّ جسم، وهذا ما صرّح به فى نفس الكتاب (تلبيس الجهميّه) ، وفيه يقول: (وأمّا ما ذكره القاضى من إثبات الحَدّ من ناحيه العرش فقط، فهذا قد اختُلف فيه كلامه، وهو قول طائفه من السنّه، والجمهور على خلافه، وهو الصواب) (٢)أى أنّه محدودٌ من جميع الجهات.

وكذلك ذكر هذا المعنى وأشار إليه فى موضعٍ آخر من الكتاب، قال: (ولو كان مراد أحمد الحَدّ من جهه العرش فقط لكان ذلك معلوماً لعباده،

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص٢٤-٢٥.

٢- المصدر نفسه: ج٣ ص٧٣٧.

فإنّهم قد عرفوا أنّ حدّه من هذه الجهه - أی من التحت - هو العرش، فعُلم أنّ الحَدّ الذی لا یعلمونه مطلق لا یختصّ بجهه العرش) (١).

ومن الشواهد الأخری علی الاختلاف فی النقل عن الإمام أحمد بن حنبل، ما ذکرناه من قول الدشتی: (وممّن ورد عنه النفی والإثبات سَویّاً:

الإمام أحمدبن حنبل) (٢).

وتعلیقاً علی هذا الکلام من الدشتی جاء فی کتاب إثبات الحَدّ تعلیق آخر للشیخ ابن تیمیّه منقولٌ عنه من کتاب تلبیس الجهمیّه، بعد أن نقل کلام الإمام أحمد فی نفی الحدّ، قال: (فهذا الکلام من الإمام أبی عبد الله أحمد یُبیّن أنّه نفی أنّ العباد یحدّون الله تعالی، أو صفاته بحدٍّ، أو یقدّرون ذلک بقدرٍ، أو أن یبلغوا إلی أن یصفوا ذلک، وذلک لا یُنافی ما تقدّم من إثبات أنّه فی نفسه له حَدٌّ یعلمه هو لا یعلمه غیره، أو أنّه هو یصف نفسه، وهکذا کلام سائر أئمّه السَّلف، یثبتون الحقائق، ویُنفون علم العباد بکنهها) (٣).

وقال أیضاً فی درء تعارض العقل والنقل: (فهذا مثاله ممّا نقل عن الأئمّه کما قد بسط فی غیر هذا الموضع وبیّنوا أنّ ما أثبتوه له من الحَدّ لا یعلمه غیره، کما قال مالک وربیعه وغیرهما: «الإستواء معلوم، والکیف مجهول» ، فبیّن أنّ کیفیّه استوائه مجهوله للعباد، فلم ینفوا ثبوت ذلک فی نفس الأمر، ولکن نفوا علم الخلق به، وکذلک مثل هذا فی کلام عبد العزیز بن عبد الله الماجشون وغیر واحدٍ من السَّلف والأئمّه ینفون علم الخلق بقدره وکیفیّته) (۴).

١- المصدر نفسه: ج٣ ص٢۶.

٢- إثبات الحدّ لله تعالی: ص٢۵.

٣- المصدر نفسه: ص٢۵.

۴- درء تعارض العقل والنقل: ج٢ ص٣۵.

الطحاوی ومخالفته لابن تیمیه فی إثبات الحدّ

سعی ابن تیمیّه وأتباعه سعیاً حثیثاً للادّعاء بأنّ نظریّته وقوله بإثبات الحَدّ لله تعالی هی نظریّه أهل السنّه والجماعه، وبالتالی رتّب نتائج خطیره علی ذلک، منها تکفیر المخالف واتّهامه والافتراء علیه بالابتداع والشرک وما شابه ذلک.

ولنا هنا أن نسأل: هل هذه هی واقعاً نظریّه أهل السنّه؟ أم أنّ أقوال علمائهم تتنافی مع ما قاله ابن تیمیّه، حیث نجد فی موارد کثیره کلمات لهم تنفی عن الله تعالی الحدود والجهات والأعضاء والأرکان والمکان والحیّز والجسم.

والمؤیّدات والشواهد علی هذا الاختلاف بین أهل السنّه وبین ابن تیمیّه لا تُعدّ ولا تُحصی نکتفی ببعضها، وهی ما ورد فی (شرح العقیده الطحاویّه) تألیف الإمام القاضی محمّد بن أبی العزّ الدمشقی، حقّق الکتاب وعلّق علیه وخرّج أحادیثه وقدّم له الدکتور عبد الله بن عبد المحسن الترکی وشعیب الأرناؤوط.

ویعتبر صاحب شرح العقیده الطحاویّه واحداً من کبار أعلام مدرسه أهل السنّه والجماعه، وفیه یقول ابن الجوزی: (کان ثبتاً فقیهاً فهماً عاقلًا) (١).

وقال فیه الإمام الذهبی: (الإمام العلّامه الحافظ الکبیر) (٢).

وقال ابن کثیر: (الفقیه الحنفی صاحب التصانیف المفیده والفوائد الغزیره، وهو أحد الثقات الأثبات والحفّاظ الجهابذه) (٣).

١- شرح العقیده الطحاویه: ص٣٣.

٢- سیر أعلام النبلاء: ج١٥ ص٢٧.

٣- البدایه والنهایه: ج١١ ص١٨٦.

وعن قیمه کتابه یقول المحقّقان الترکی والأرناؤوط: (أمّا بعد، فقد ألّف الإمام أبو جعفر أحمد الطحاوی رساله ضمّنها ما یحتاج المکلّف إلی معرفته واعتقاده والتصدیق به من أصول الدِّین کمسائل التوحید والصفات والقدر والنبوّه والمعاد فی قضایا الاعتقاد ومسائله وما یمتّ إلیها بسبب، علی طریقه أهل السنّه والجماعه من السلف الصالح) (۱).

ثمّ یقولان فی موضعٍ آخر: (العقیده الطحاویّه وهی أصل هذا الشرح، وقد حظیت بشهره ونالت قبول أهل السنّه وإعجابهم علی اختلاف مذاهبهم فتناولوها بالشرح والبیان) (۲).

إذن ما ورد فی رساله الإمام الطحاوی هو نظریّه أهل السنّه والجماعه وأئمّه السلف.

یقول الطحاوی: (وتعالی عن الحدود والغایات والأرکان والأعضاء، لا تحویه الجهات کسائر المبتدعات) (۳).

ابن حجر العسقلانی ومخالفته لابن تیمیه فی إثبات الحدّ

کما هو معلوم فی هویّه ابن حجر وانتمائه العقائدی والفکری، فإنّه واحدٌ من الأعلام الذین خالفوا أصحاب نظریّه الحَدّ، ولم یوافق علی ما قالوه، وبالتالی تنهدم أُسس ابن تیمیّه الذی حاول وغیره الادّعاء بأنّ مسأله إثبات الحدّ من المسائل المتّفق علیها بین علماء أهل السنّه.

أمّا رأی العسقلانی، فقد ورد فی تعلیق الذهبی علی قصّه إخراج ابن حبّان من سجستان بسبب إنکاره الحَدّ لله تعالی، إذ قال: (وقال هو - یعنی

۱- شرح العقیده الطحاویه: ص۷.

۲- المصدر نفسه: ص۳۵.

۳- المصدر نفسه: ص۲۱۱.

المثبت للحدّ، للنافى -: ساويت ربّك بالشىء المعدوم، إذ المعدوم لا حَدّ له) .

فقال ابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان، مُعلِّقاً على قول الذهبى هذا: (قوله: «ساويتَ ربَّكَ بالشىء المعدوم، إذ المعدوم لا حَدّ له» ، نازلٌ - أى كلامٌ

ساقطٌ - فإنّا لا نُسلّم أنّ القول بعدم الحَدّ يُفضى إلى مساواته بالمعدوم بعد تحقيق وجوده) (١).

وقال ابن حجر مُعلِّقاً على قول الذهبى «بدت من ابن حبّان هفوه طعنوا فيه بها» : (إن أراد القصّه الأولى التى صدّر كلامه - أى إخراجه من سجستان بسبب إنكاره للحدّ - فليست هذه بهفوه، والحقّ أنّ الحقّ مع ابن حبّان فيها! !

وإن أراد الثانيه - أى قول ابن حبّان: النبوّه والعلم - فقد اعتذر هو عنها أوّلاً، فكيف يحكم عليه بأنّه هفا؟ ! ماهذا إلّا تعصّبٌ زائدٌ على المتأوّلين! !

وابن حبّان قد كان صاحب فنون وذكاء مُفرط وحفظ واسع. . .) (٢).

المنكرون للحدّ من أئمه السنه

تبيّن لنا من خلال أسباب القول بالحدّ لله تعالى لدى البعض أنّ هذا القول كان منشؤُه ما اشتهر عن الجهميّه إنكارهم الحدّ عن الله تعالى، ثمّ تلقّفها عنهم كثيرٌ ممّن تأثّر منهم؛ قال ابن تيميّه فى بيان تلبيس الجهميّه: (هذه الصفات السلبيّه، وإبطال نقيضها، مثل قولهم: ليس فوق العالم، ولا هو داخل العالم، ولا خارجه، وليس فى مكانٍ دون مكان، وليس بمتحيّز، ولا جوهر، ولا جسم، ولا له نهايه، ولا حَدّ، ونحو هذه العبارات، فإنّ هذه العبارات جميعها وما أشبهها لا تُؤثَرُ عن أحدٍ من الصحابه والتابعين، ولا

١- لسان الميزان: ج٥ ص١١٤.

٢- المصدر نفسه، للتفصيل فى هذا النقاش انظر إثبات الحدّ لله تعالى: ص٤٨-٤٩.

من أئمّه الدِّين المعروفين، ولا يروى بها حديثٌ عن رسول الله (ص) ، ولا توجد فى شىء من كُتب الله المُنزلَه من عنده، بل هذه هى من أقوال الجهميّه، ومن الكلام الذى اتّفق السَّلف على ذمّه؛ لما أحدثه من أحدثه، فحيث ورد فى كلام السلف ذمّ الجهميّه كان أهل هذه العبارات داخلين فى ذلك، وحيث ورد عنهم ذمّ الكلام والمتكلِّمين كان أهل هذه العبارات داخلين فى ذلك؛ فإنّ ذلك لمّا أحدثه المبتدعون كثر ذَمّ أئمّه الدِّين لهم، وكلامهم فى ذلك كثير قد صُنِّفَ فيه مُصنّفات، حتّى إنّ أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمّه فيما أنكروه على الجهميّه وأهل الكلام المحدَث) (١).

إذن يعتبر ابن تيميّه بأنّ مسائل متعدّده ومنها نفى الحَدّ لم تُؤثَر ولم ترِد فى عبارات الصحابه والتابعين، ولم يُنقل فيها أحاديث عن النبىّ (ص) ، بل هى من أقوال الجهميّه، وأنّ أئمّه السّلف اتّفقوا على ذمّ كلام الجهميّه وما أبدعوه.

ولكن ماذا يفعل ابن تيميّه بطائفه كبيره من علماء السّلف وأئمّه السُّنّه ممّن أنكروا إثبات الحَدّ لله تعالى.

والأعجب من ذلك أنّ هذا الإنكار الوارد عن علماء السنّه نقله الدشتى فى كتابه إثبات الحدّ لله تعالى فقال:

«وممّن ذُكِرَ عنه نفى الحدّ لله تعالى من الجهميّه وغيرهم من الطوائف:

١. إمام الجهميّه: الجهم بن صفوان (١٢٨هـ) .

٢. بِشر المريسىّ (٢١٨هـ) .

٣. أحمد بن أبى دؤاد القاضى (٢٤٠هـ) .

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج ۶ ص ۶۸۳.

ص: ۱۲۹

۴. أحمد بن الحسين البيهقی (۴۶۸ه‍-) . أنکر الحدّ فی کتابه (الأسماء والصفات) .

۵. ابن حبّان (۳۵۴ه‍-) . والذی بسبب إنکاره للحدّ أُخرج وطرد من سجستان.

۶. الطحاوی (۳۲۱ه‍-) . قال فی عقیدته الطّحاویّه: (وتعالی عن الحدود، والغایات، والأرکان، والأعضاء، والأدوات، لا تحویه الجهات السِّت کسائر المبتدعات) .

۷. الخطابی (۳۸۸ه‍-) . أنکر الحَدّ لله تعالی فی رسالته التی سمّاها: (الرساله الناصحه) ، فقال: (ومن هذا الباب أنّ قوماً منهم زعموا أنّ لله حدّاً، وکان أعلی ما احتجّوا به فی ذلک، حکایه عن ابن المبارک. . .) .

۸. صاحب کتاب (البدء والتاریخ) المنسوب للمطهّر بن طاهر المقدسی (۳۵۵ه‍-) .

۹. عیاض (۵۴۴ه‍-) .

۱۰. وتبعه النووی کعادته فی (شرح صحیح مسلم) .

۱۱. عبد الوهّاب بن علی السُّبکی (۷۷۱ه‍-) فی کتابه (طبقات الشافعیّه) .

۱۲. ابن حجر العسقلانی.

۱۳. وقد زعم بعض المعاصرین من الروافض ممّن ینسب نفسه للحنبلیّه والسلفیّه تدلیساً فی کتابه: (قراءه فی العقائد) . . . وهذا من ضلاله وتلبیسه علی الجُهّال والضُّلال أمثاله. . . .

۱۴. ومنهم: السَّفّارینی قال فی (دُرَّته) :

سُبحانه قد استوی کما وَرَد مِن غیر کیفٍ قد تعالی أن یُحَدّ

. . . والسـفارينى وإن كان يدّعى الحنبليّه والسـنّه، إلّا أنّه أُخذت عليه مسائل فى السـنّه خالف فيها أهل السـنّه، شأنه شأن كثير من المتأخّرين الذين لم

يأخذوا السنّه من المعِين الصافى من السلف الصالح، ومن تبعهم، وإنّما أكثروا القراءه فى كتب الأشاعره والكلام.

۱۵. ومنهم: محمّد حامد الفقى – مؤسّس جمعيه أنصار السنّه بمصر والسودان – فى حاشيه تحقيقه على (طبقات الحنابله) .

۱۶. ومنهم: شعيب الأرناؤوط فى (مقدّمه ترتيب صحيح ابن حبّان) ، ج۱، ص۲۳-۲۴» (۱).

وفى مقدّمه التحقيق لكتاب إثبات الحَدّ لله تعالى ينقل محقّق الكتاب عن الألبانى فى كتابه: (مخطوطات دار الكتب الظاهريّه) أنّه قال فى فهرست الكتاب عند ذكره لكتاب إثبات الحَدّ معلّقاً: (ليس فيه ما يشهد لذلك من الكتاب والسنّه) (۲).

حكم المُنكرِين للحدّ عند مثبتيه

كما كفّر أصحاب مدرسه التجسيم كلّ من خالفهم فى الرأى، كان حالهم فى تكفيرهم لكلّ من أنكر الحدّ لله تعالى.

ونقل الدشتى فى كتاب (إثبات الحدّ لله تعالى) حُكم من أنكر الحدّ لله تعالى، وموقف أهل السنّه منهم – بحسب دعواه – فقال:

«أنكر أئمّه أهل السنّه على الجهميّه نفيهم الحدّ لله تعالى، ومنهم:

۱. قال عثمان الدارمىّ فى النقض على المريسى:

(من ادّعى أن ليس لله حدّ فقد ردّ القرآن، وادّعى أنّه لا شىء، لأنّ الله

۱- انظر للتفصيل: إثبات الحَدّ لله تعالى: ص۴۴-۵۱.

۲- المصدر نفسه: ص(۸).

وصف حدّ مكانه فی مواضع كثيره فی كتابه فقال: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵ ، ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِی السَّمَاءِ (الملک: ۱۶ ، يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (النحل: ۵۰) . فهذا كلّه وما أشبهه شواهد ودلائل على الحدّ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجَحَد آياته) .

قلت: فنفی الحَدّ عند الدارمی يستلزم نفی عُلوّ الله على خَلقه واستوائه على عرشه، ونفی ذلک كفرٌ بإجماع المسلمين.

۲. قال أبو القاسم عبد الرحمن بن الحافظ أبی عبد الله بن منده:

(ولا دينَ لمَن لا يرى لله الحَدّ، لأنّه يُسقط من بينه وبين الله الحاجز، والحجاب، والإشارات، والخطاب) .

۳. قال الدشتی: فمِن مذهب أصحاب الحديث الذين هم أهل السنّه وأئمّه المسلمين وعلماؤهم؛ يعتقدون ويشهدون أنّ من قال: (ليس لله حَدّ) يعنی بذلک أنّ الله فی كلّ مكان. . . فقد ارتدّ عن دين الإسلام، ولحق بالمشركين، وكفر بالله وآياته) .

وأمّا موقف بعض أهل السنّه ممّن أنكر الحدّ:

قال أبو إسماعيل الهروی فی ذمّ الكلام: سألت يحيى بن عمّار عن أبی حاتم بن حبّان البُستی، قلت: رأيته؟

قال: كيف لم أره، ونحن أخرجناه من سجستان! كان له علمٌ كثير، ولم يكن له كبير دين، قدِم علينا، فأنكر الحدّ لله، فأخرجناه من سجستان.

ويحيى بن عمّار من الأئمّه، وأمّا ابن حبّان فهو من مُعطّله الصِّفات كما هو ظاهر فی كتابه الصحيح» (۱).

۱- إثبات الحدّ لله تعالى: ص۴۲-۴۴.

موقف أهل البيت (ع) من الحدّ

من البديهيّات الواضحه فی مدرسه أئمّه أهل البيت (ع) أنّ الله عزّ وجلّ ليس له حدّ، ينتهی عنده، بل إنّ ذلک من ضروريّات مذهبهم المتمثّله بالروايات الصادره عنهم، والتی لا تحتاج إلی البحث السندی نظراً لتواترها اللفظی والمعنوی، ومن أنكر ذلک عليهم فقد خرج من المذهب، كما هو الحال فی إنكار عصمتهم التی تقضی الخروج من المذهب وليس من الدِّين.

وهذه طائفه من الروايات الوارده فی مسأله التجسيم والحدّ وما شاكل:

الروايه الأولی : رواها ثقه الإسلام الكلينی فی كتابه (الكافی) ، فی ما ورد فی كتاب التوحيد، باب النهی عن الصفه بغير ما وصف الله به نفسه وفيها:

«. . . فكتب بخطّ يده (ع

) : سبحان من لا يحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شیء وهو السميع العليم، أو قال: البصير» (۱)

.

الروايه الثانيه: رواها أيضاً الكلينی فی (الكافی) ، فی باب الحركه والانتقال وفيها: «عن أبی إبراهيم (الإمام الكاظم (ع)) ، قال: ذكر عنده قومٌ يزعمون أنّ الله تبارک وتعالی ينزل إلی السماء الدُّنيا، فقال:

إنّ الله لا ـ ينزل ولا يحتاج إلی أن ينزل، وإنّما منظره فی القُرب والبُعد سواء، لم يبعد منه قريب، ولم يقرُب منه بعيد، ولم يحتج إلی شیء، بل يُحتاج إليه. . . .

أمّا قول الواصفين: إنّه ينزل تبارک وتعالی، فإنّما يقول ذلک من ينسبه إلی نقص أو زياده، وكلّ متحرّک محتاج إلی من يحرّكه أو يتحرّک به، فمن ظنَّ بالله الظنون هلک، فاحذروا فی صفاته من أن تقفوا له علی حدٍّ تحدّونه بنقص أو زياده أو تحريک أو تحرّک، أو زوال أو استنزال، أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ وعزّ عن

۱- الكافی: ج ۱ ص ۱۴۶، ح ۵.

صفه الواصفين ونعت الناعتين وتوهّم المتوهّمين، وتوكّل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم وتقلّبك فى الساجدين» (١)

.

الروايه الثالثه : رواها الشيخ الصدوق فى كتاب (التوحيد) ، وفيها: «خطب أمير المؤمنين يوماً خطبه بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: قلت للحارث أما حفظتها؟ قال: قد كتبتها فأملاها علينا من كتابه، وممّا جاء فهيا

: الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد. . . والمتعالى على الخلق بلا تباعد منهم ولا ملامسه منه لهم، ليس له حَدّ ينتهى إلى حدّه. . .» (٢).

الروايه الرابعه : أيضاً رواها الصدوق فى كتاب (التوحيد) وفيها: عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«بل هو الخالق للأشياء لا لحاجهٍ، فإذا كان لا لحاجه استحال الحدّ والكيف فيه، فافهم إن شاء الله تعالى» (٣)

.

هذا بالإضافه إلى ما ذكرناه من روايات فى مطاوى هذا البحث، وكذلك كلمات علماء الشيعه الإماميّه الذين كان موقفهم واضحاً فى نفى الحدّ عن الله تعالى، وعدم موافقتهم بأىّ شكلٍ من الأشكال على هذا المُعتقَد الفاسد، والذى يتناقض مع وحدانيّه الله تعالى، وتنزيهه.

المسافه بين الله والخلق

كما اعتقد ابن تيميّه وأتباعه بتمايز الخالق عن مخلوقاته كتمايز بعضها عن

١- المصدر نفسه: ج١ ص(٨)٢، ح١، باب الحركه والانتقال، والتوحيد للصدوق: ج١ ص٣١١، ح١، باب ١٩ من كتاب التوحيد.

٢- المصدر نفسه: ج١ ص٢٠٨، ح٧.

٣- المصدر نفسه: ج١ ص٢١٢، ح٥، وكتاب التوحيد للصدوق: ج١ ص٣٥٣، ح٦.

بعض، فأثبتوا لـه الحَدّ، كـذلك اعتقـدوا بالتمـايز بينـه وبينهـم بالمسـافه والتباعـد عنهـم بـذلك، فقـالوا بوجـود مسـافه بيـن الله والمخلوقات.

وممّا يبيّن لنا حقيقه هذا المعتَقَد ما ورد فی کتاب (التوحید) للإمام ابن خزیمه المتوفّی سـنه ۳۱۱ه-، حیث أوضح لنا المسافه بین الخالق والمخلوقات فقال: «عن عبد الله قال: ما بین السـماء والأرض مسـیره خمسـمائه عام، وما بین کلّ سـماء إلی الأخری مسیره خمسـمائه عام - فإذا فرضـنا أنّها سـبع سـماوات، فتکون المسافه ثلاث آلاف وخمسـمائه - وما بین السـماء السابعه إلی الکرسی مسیره خمسمائه عام، وما بین الکرسی إلی الماء مسیره خمسمائه عام، والعرش علی الماء، والله علی العرش. . .» (۱).

والروایه المذکوره لا تبیّن لنا أنّ هذه المسافه هل التباعد فیها بالسنه الضوئیّه أم بغیرها؟

وعلی هـذا الأسـاس قـالوا بـأنّ الله عزّ وجـلّ له مکـانٌ موجودٌ فیه، وهو لیس فی مکانٍ آخر، فالله تعالی فی مکان، والمکان الآخر یخلو منه.

فماذا یفعل هؤلاء بقوله تعالی: وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا کُنْتُمْ (الحدید: ۴ ؟

وقوله تعالی: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ (ق: ۱۶ ؟

وقوله تعالی: وَإِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَهَ الدَّاعِی. . . (البقره: ۱۸۶ ؟

وإلی هنا یتبیّن لنا نقطتان هامّتان:

الأولی : أنّ القائلین بشـکل عام إنّ الله تعالی محدود بحدّ هم نسبه قلیله، ولا یتجاوز عددهم العشرین من علماء المسلمین، ولیس هذا هو رأی أهل

۱- کتاب التوحید وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ: ج۱ ص۲۴۲.

السنّه، ولا رأى أئمّه السلف، وليس عليها إجماعٌ ولا اتّفاق، بل هى مسأله مُستحدَثه.

الثانيه : أنّ القائلين بأنّه تعالى محدود هم على اتّجاهين:

الأوّل: أنّه محدود من جهه التحت فقط، أمّا من سائر الجهات فالله ليس محدوداً، كما نقلنا عن كلام ابن حنبل وأبى يعلى الفرّاء.

الثانى: أنّه تعالى محدود من جميع الجهات الستّ، وهذا ما اختاره ابن تيميّه ومن تبعه من المتأخّرين والمعاصرين.

الرکن الثانی: أنّ الله تعالی له حیز وحجم وجهه

اشاره

التحیّز والحجم لله فی رأی ابن تیمیه

الجهه لله تعالی فی رأی ابن تیمیه

الثقل والوزن لله عند ابن تیمیه

مکان الله تعالی

الاستواء علی العرش فی نظر المجسّمه

ابن تیمیه وصفات الخالق والمخلوق

التحيز والحجم لله فى رأى ابن تيميه

من الأمور التى تعتبر من مرتكزات فكر وعقيده ابن تيميّه القول بالحيّز والحجم لله تعالى، والتحيّز أحد نتائج القول بأنّ الله محدود بجهاته الست، فهما متلازمان ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر.

والمراد من التحيّز هو أنّ له تعالى حجماً يشغله، كالكتاب الذى له طولٌ وعرض وعمق، ويشغل حجماً معيّناً، فليس المقصود أنَّ الكتاب شيء والحجم شيء آخر، لأنّ الحيازه والتحيّز من ذات الشيء وحقيقته.

يقول ابن تيميّه فى (بيان تلبيس الجهميّه) فى مقام بيانه لمعنى التحيّز: (التحيّز: هو الحصول فى الحيّز، والحيّز عند المتكلّمين: هو الفراغ المتوهّم الذى يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر الفرد) .

ثمّ بعد ذلك يشير إلى التلازم بين القول بالحَدّ والتحيّز فيقول فى (بيان تلبيس الجهميّه) : (أتعنى بالتحيّز ما هو من لوازم المتحيّز، وهى نهايته وحدّه الداخل فى مسمّاه. . . فيُقال له بل يجب فى سائر الذوات المتحيّزه، أن يكون لكلّ منها تحيّز يخصّه، وهو قدره - أى مقداره - ونهايته التى تحيط به) (١).

فيستحيل - وفقاً لابن تيميّه - أن تكون هناك ذات إلهيّه وليس لها حيّز خاصّ بها، لتتميّز عن الذوات الأخرى.

ثمّ يقول: (ويلزمه الحيّز الذى هو تقدير المكان، أو لا نسلّم أنّه ممتنع، والقدر الحيّز الداخل فى مسمّى المتحيّز الذى هو من لوازمه - أى لوازم الحقّ

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣، ص١٥.

تعالی - أبلغ من صـفاته الذاتیّه) . فهو لا یسـلّم بأنّ الحیّز ممتنع علیه سبحانه، بل هو من الأمور الذاتیّه التی لا تنفکّ عنه، من قبیل الزوجیّه التی لا تنفکّ عن الأربعه، وکما أنّ من لوازم الجسم الحجم، کـذلک من لوازم الحَدّ لله تعالی أن یکون له حیّز، والتحیّز لازم له تعالی أبلغ وأقوی من لزوم العلم له تعالی. ثمّ یقول بعد ذلک: (فإنّ کلّ موجود متحیّز بدون الحیّز الذی هو جوانبه) (۱).

الجهه لله تعالی فی رأی ابن تیمیه

بعـد أن ثبت فی رأی ابن تیمیّه وجود التحیّز والحیّز لله تعـالی، فهـل له تعـالی جهه فی رأیه؟ وإذا کـان له جهه أفی کلّ الجهات هو، أم فی جههٍ معیّنه؟

یری ابن تیمیّه بأنّه من المستحیل أن لا یکون الله تعالی فی جهه.

والمقصود من الجهه هی: أن یکون فی الأعلی أو الأسفل أو الأمام. . . .

ویعرّف ابن تیمیّه المقصود من الجهه فی (بیـان تلبیس الجهمیّه) فیقول: (الجهه فی الأصـل هی الجانب والناحیه، والموضع الـذی تتوجّه إلیه وتقصـده، والجهه والحیّز متلازمان فی الوجود؛ لأنّ کلّاً منهما مقصد للمتحرّک الأینی - والمراد من الأین ما یُسأل به عن المکان - إلّا أنّ الحیز مقصد للمتحرّک بالحصول فیه، والجهه مقصد له بالوصول إلیها والقُرب منها) (۲).

وعن التلازم بین هـذین الأمرین یقول ابن تیمیّه فی (بیان تلبیس الجهمیّه) نقلاً عن القاضـی أبو یعلی الفرّاء: (فاذا ثبت أنّه تعالی علی العرش، فالعرش فی جهه وهو علی عرشه، وقـد منعنا فی کتابنا هـذا فی غیر موضع إطلاق الجهه علیه، والصواب جواز القول بذلک؛ لأنّ أحمد قد أثبت هذه الصفه التی هی

۱- المصدر نفسه: ج۳ ص۷۹۶ و ۷۹۸.

۲- المصدر نفسه: ج۳ ص۱۴.

الاستواء على العرش، وأثبت أنّه فى السماء، وكلّ من أثبت هذا أثبت الجهه. . . والدلاله عليه أنّ العرش فى جهه بلا خلاف، وقد ثبت بنصّ القرآن أنّه مستوٍ على العرش، فاقتضى أنّه فى جهه، ولأنّ كلّ عاقل من مسلم وكافر إذا دعا الله تعالى فإنّما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء. . . .

واحتجّ ابن منده على إثبات الجهه بأنّه لمّا نطق القرآن بأنّ الله تعالى على العرش، وأنّه فى السماء، وجاءت السنّه بمثل ذلك، وبأنّ الجنّه مسكنه، وأنّه فى ذلك، وهذه الأشياء أمكنه فى أنفسها، فدلّ على أنّه فى مكان) (١).

ويقرّر ابن تيميّه جهه العلوّ لله تعالى فى أكثر من موضع، ومنها ما ينقله المعلّق على كتاب إثبات الحَدّ وفيه: (والذى تقرّر فى قلوب العامّه هو ما فطر الله عليه الخليقه من توجّهها إلى ربّها عند النوازل والشدائد والدعاء والرغبات إليه تعالى نحو العلوّ، لا يلتفت يمنه ولا ـ يُسره، من غير موقف وقّفهم عليه، ولكن فطره الله التى فطرَ النّاس عليها، وما من مولودٍ إلّا وهو يولد على هذه الفطره حتّى يُجَهِّمَهُ وينقله إلى التعطيل من يُقيّضُ له. . .) (٢).

فقوله: (والرغبات إليه تعالى نحو العلوّ) إشاره إلى وجود الله تعالى فى جهه العلوّ.

أمّا عن مكان ومنطقه سكن الله عزّ وجلّ فهى فى رأى ابن تيميّه السماء، وكأنّه تعالى بنى لنفسه قصراً فى السماء مُحاطاً بحديقهٍ خضراء، ولذا قال: (وأنّه فى السماء وجاءت السنّه بمثل ذلك، وبأنّ الجنّه مسكنه، وأنّه فى ذلك، وهذه الأشياء أمكنه فى أنفسها، فدلّ على أنّه فى مكان) (٣).

١- المصدر نفسه: ج٣ ص١٩-٢١.

٢- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١١٩.

٣- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص٢١.

وبحسب التسلسل المنطقى للبحث، فإنّ إثبات الحَدّ لله تعالى يستلزم إثبات الحيّز له، وهذا بدوره يستلزم إثبات الجهه والناحيه له تعالى، وإثبات الجهه يستلزم إثبات الموضع والمكان له عزّ وجلّ، وإلاّ لو لم يكن له موضع ومكان لكان معدوماً، كما جاء فى تلبيس الجهميّه حيث يقول: (ولأنّ العوام لا يفرّقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده فى موضعٍ ما، وبين قوله طلبته فإذا هو معدوم) (١).

وأكّد ابن تيميّه أيضاً على هذا المعنى فى كتابه (شرح الرساله التدمريه) بقوله: (ويُقال لمن قال إنّ الله تعالى فى جهه: أتريد بذلك أنّ الله فوق العالم، أم تريد بالجهه شيئاً موجوداً فيكون الله تعالى داخلاً فى المخلوقات؟ فإن أردت الأوّل فحقّ، وإنْ أردت الثانى فباطل) (٢).

فهنا يصوّر عالم الإمكان وله سطح، ولا شيء فوقه، والله تعالى فوق هذا العالم، وسيأتى معنى القول منه بأنّ عرشه على سطح السماوات والأرض، والله مستقرّ فوقه.

ومن الذين سلكوا منهج ابن تيميّه فى الإصرار على إثبات الجهه لله تعالى الشيخ محمّد بن صالح العثيمين فى (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، فتاوى العقيده) ، حيث قال فى مناقشته واعتراضه على النافين للجهه لله تعالى: (وأمّا قولهم إنّ الله تعالى عن الجهات الستّ خالٍ، فهذا القول على عمومه باطل؛ لأنّه يقتضى إبطال ما أثبته الله تعالى لنفسه، وأثبته له أعلم خلقه به وأشدّهم تعظيماً له، وهو رسوله محمّد (ص) ، من أنّه سبحانه فى السماء التى هى فى جهه العلوّ، بل إنّ ذلك يقتضى وصف الله تعالى بالعدم، لأنّ الجهات الستّ هى

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص ٢٠.

٢- شرح الرساله التدمريه: ص٢٠٧، وفى بعض النسخ: ص٩٧.

الفوق، والتحت، واليمين، والشمال، والخلف، والأمام، وما من شيءٍ موجود إلّا تتعلّق به نسبه إحدى هذه الجهات، وهذا أمرٌ معلوم ببداهه العقول، فإذا نفيت هذه الجهات عن الله لزم أن يكون معدوماً، والذهن وإنْ كان قد يفرض موجوداً خالياً من تعلّق هذه النسب به، لكن هذا شيء يفرضه الذهن ولا يوجد فى الخارج، ونحن نؤمن ونرى لزاماً على كلّ مؤمن بالله أن يؤمن بعلوّه تعالى فوق خلقه، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّه وإجماع السلف) (١)

وتابع الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إمامه ابن تيميّه فى مسأله إثبات الجهه كما جاء فى كتاب (الفواكه العذاب فى معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فى الصّفات) تأليف الشيخ حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، حيث يشير المؤلّف إلى نظريّه محمد بن عبد الوهّاب فى الجهه فيقول: (ومن قال بأنّ الله ليس فى جهه، قيل له: ما تريد بذلك؟ فإن أراد بذلك أنّه ليس فوق السماوات ربٌّ يُعبَد، ولا على العرش إلهٌ يُصلّى له ويُسجَد له، ومحمّد (ص) لم يُعرج به إلى الله، فهو معطّل) (٢)

إذن نفس النظريّه التى آمنَ بها ابن تيميّه فى إثبات المكان والجهه والحدّ ونحو ذلك يؤمن بها بشكلٍ صريح الشيح محمّد بن عبد الوهّاب وأتباعه فى عصرنا الحاضر، ولا زالوا على إصرارهم فى تكفير مَن خالفهم.

جاء فى كتاب (الدرر السنيّه فى الأجوبه النجديّه) جمع عبد الرحمن بن محمّد العاصمى النجدى الحنبلى، المتوفّى سنه ١٣٩٢ه‍-:
(وذكر النبيّ (ص) فى معنى قول الله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ - الحديد: ٣ - اللهُمَّ

١- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص ١٣٠-١٣١.
٢- الفواكه العذاب فى معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهاب فى الصفات: ص٩٥.

أنت الأوّل فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، فقوله: «فليس فوقك شيء» نصٌّ فی أنّه تعالی فوق جمیع المخلوقات، وهو الذی ورد عن الصحابه، والتابعین، من المفسّرین وغیرهم، فی معنی قوله: الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی - طه: ۵ - أنّ معنی استوی: استقرّ وارتفع وعلا، وکلّها بمعنی واحد، لا ینکر هذا إلّا جهمی زندیق... قاتلهم الله أنّی یؤفکون...) (۱).

وقد خلط هذا الکاتب بین العلوّ والارتفاع؛ لأنّ معانیهما لیست واحده، وعلی أیّ حال فإنّ الشاهد فی قوله: لا ینکر هذا إلّا جهمیّ زندیق، فتأمّل!.

الثقل والوزن لله عند ابن تیمیه

وزاد ابن تیمیّه علی إثبات الجهه مسأله وجود الثقل لله تعالی عندما یجلس سبحانه علی العرش، وأوّل من یشعر بهذا الثقل حَمَلَه العرش.

ینقل الدشتی فی کتاب (إثبات الحَدّ) هذه الروایه: (إنّ الرحمن عزّ وجلّ سبحانه لَیَثْقُلُ علی حمله العرش من أوّل النهار إذا قام المشرکون حتّی إذا قام المسبّحون خُفِّف عن حَمَلَه العرش) (۲)

وفی روایه أخری ینقلها صاحب کتاب (السنّه) فی قسم العقیده، الإمام

أبو عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنّه أحمد بن حنبل، المتوفّی سنه ۲۹۰ه-، تحقیق الدکتور محمّد بن سعید بن سالم القحطانی، ومع أنّ هذا الکتاب مشکوک فیه إلّا أنّ أصحاب المدرسه السلفیّه الحدیثه یتقبّلونه.

وممّا جاء فی الروایه: «

إنّ الرحمن یثقل علی حمله العرش فی أوّل النهار» (۳)

۱- الدرر السنّیه فی الأجوبه النجدیّه: ج۳ ص۲۱۸.

۲- إثبات الحَدّ لله تعالی: ص۱۶۴.

۳- السنّه (قسم العقیده) : ج۲ ص۴۵۵، الروایه رقم: ۱۰۲۶.

وفی حاشیه الکتاب یعلّق الدکتور القحطانی علی الحدیث بالقول: (فی سنده عبده بنت خالد لم أقف لها علی ترجمه) .

وحینما التفت إلی هذه الروایه ورأی فیها ما رأی وأنّها لیست مورد قبولٍ قال: (والذی أراه أنّ هذا کلامٌ فی کیفیّه الصفه لا یدعمه دلیلٌ صحیح، وما صحّ فی کتاب الله وسنّه رسوله یُغنینا عن هذا) ؛ أی أنّنا لا نحتاج إلی القول بأنّ الله خفیفٌ أو ثقیل.

وممّا ینقله أیضاً عبد الله بن أحمد الحنبلی فی کتابه مجموعه من الروایات التی یصحّحونها وفقاً لمعتقداتهم، کما فی قوله تعالی: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ (المزمّل: ۱۸ فیفسّرها بالقول (مثقله به) أی: (أنّ السماء ثقیله بسبب ثقل العرش، والعرش منصوب کالقبّه علی السماوات، فیکون الثقل علی السماوات فتنفطر) (۱).

لکن المغالین فی نظریّات ابن تیمیّه لم یتقبّلوا ما قاله المحقّق للکتاب الدکتور القحطانی، ووقفوا له بالمرصاد.

ولذا فإنّه فی کتاب (إثبات الحَدّ) الذی قدّم له وعلّق علیه أبو معاذ مسلط

بن بندر العتیبی، وعادل بن عبد الله آل حمدان، قال هذان المعلّقان بعد نقل کلام القحطانی: (قلت إن کان مراده إنکار ما دلّ علیه هذا الأثر من نسبه الثقل لله تعالی، فهو کلامٌ مردود مخالف لما علیه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلی محض رأیه، أمّا ما دلّ علیه هذا الأثر من نسبه الثقل لله تعالی فقد شهدت له النصوص، وتواردت علیه عبارات السلف وأهل العلم من غیر نکیر ومن ذلک. . .) (۲)ثمّ عدّدا أولئک الذین

۱- المصدر نفسه: ج۲ ص۴۵۷.

۲- إثبات الحدّ لله تعالی: ص۱۶۴.

قبلوا أنّ لله صفه الثقل فقالا: (ومنهم ابن تيميّه فی بیان تلبیس الجهميّه) .

وفی مراجعتنا لابن تيميّه نرى صحّه هذه النسبه إليه؛ يقول ابن تيميّه فى (بيان تلبيس الجهميّه) : (أتى رجلٌ كعباً (۱)وهو فی نفر، فقال: «يا أبا إسحاق حدّثنى عن الجبّار» . فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلًا تعلّم، وإن كان عالماً ازداد علماً» ، ثمّ قال كعب: «أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثمّ جعل ما بين كلّ سمائين كما بين السماء الدُّنيا والأرض، وكشفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء الدُّنيا والأرض. . . ثمّ رفع العرش فاستوى عليه، فما فى السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرّحل العُلافی أوّل ما يرتحل من ثُقل الجبّار فوقهنّ» ، وهذا الأثر وإن كان هو روايه كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون ممّا تلقّاه عن الصحابه، وروايه أهل الكتاب التى ليس عندنا شاهد هو لا دافعها ولا يصدّقها ولا يكذّبها، فهؤلاء الأئمّه المذكوره فی إسناده هم من أجلّ الأئمّه، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله «من ثقل الجبّار فوقهنّ» ، فلو كان هذا القول منكراً فی دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه) (۲)

إلى هنا يتّضح نسبه هذا الرأى إلى ابن تيميّه. والعجيب الغريب أنّ بعض أعلام مدرسته لم يتحمّلوا مثل هذا الكلام، فأشاروا من بعيد إلى ضروره عدم نفى وإثبات ما لا يوجد عند الله ورسوله، واعتبار النافى لذلک مبتدع. وهذا الكلام منهم يلازمه القول بأنّ ابن تيميّه مبتدع؛ لأنّه كان من الذين

۱- هو كعب الأحبار اليهودى، والمعلّق على الكتاب ومحقّقه يقول فی الصفحه (۲۳۱ : «كعب تابعىّ مخضرم ثقه من أوعيه العلم»

.

۲- بیان تلبیس الجهميّه: ج۳ ص۲۶۷-۲۶۸.

أثبتوا القول بمثل هذه القضايا، وكان عليه أن يتوقّف.

وما ذكرناه تؤيّده شواهد كثيره منها ما ورد فى (الدرر السنيه فى الأجوبه النجديّه) وفيه ينقل عن محمّد بن عبد الوهّاب قوله: (. . . وذلك أنّ مذهب الإمام أحمد، و غيره من السلف: أنّهم لا يتكلّمون فى هذا النوع إلّا بما تكلّم الله به ورسوله، فما أثبته الله لنفسه، أو أثبته رسوله، أثبتوه؛ مثل: الفوقيّه، والاستواء، والكلام، والمجىء، وغير ذلك؛ وما نفاه الله عن نفسه، ونفاه عنه رسوله، نفوه؛ مثل: المثل، والندّ، والسمىّ، وغير ذلك.

وأمّا ما لا يوجد عن الله ورسوله إثباته ولا نفيه؛ مثل: الجوهر، والجسم، والعرض، والجهه، وغير ذلك، لا يثبتونه، فمن نفاه. . . فهو عند أحمد والسلف مبتدع. . . والواجب عندهم: السكوت عن هذا النوع. . .) (۱)

وكم يحتوى هذا الكلام على شبهات ومغالطات واتّهامات وأباطيل وافتراءات، ويكفينا من ذلك قوله بعدم جواز نفى الجسم والجهه عن الله، وأنّ النافى على حَدّ زعمه مبتدع! !

وفى كتاب أحد أعلامهم المعاصرين العلّامه الهراس (فتاوى الأستاذ الدكتور العلّامه محمّد خليل الهراس) فى جواب عن سؤال: ما هو التفسير الصحيح لقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، يقول: (لا تفسير لقوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى إلّا أنّه علا وارتفع، وكلّ ما قيل بخلاف ذلك فهو تفسيرٌ باطل، وتحريفٌ لكلام الله عزّ وجلّ) (۲)

وبالملازمه فإنّ هذا الكلام يثبت أنّ ابن تيميّه وأتباعه فسّروا كلام الله بتفسيرٍ باطل ومحرَّف.

۱- الدرر السنّيه فى الأجوبه النجديّه: ج۳ ص۶.
۲- فتاوى الأستاذ الدكتور العلّامه محمّد خليل الهراس: ص۲۷.

مکان الله تعالی

اشاره

من لوازم القول بـأنّه سبحانه وتعـالی فی جهه ویشـغل حیّزاً وحجمـاً کونه موجوداً فی مکـانٍ معیّن، بـل إنّه سـبحانه وتعـالی وفقاً لذلک بحاجه إلی مکان.

وفی روایـات أهـل السنّه أنّ له أماکن متعـدّده، وأحادیث الصـحاح وغیرها تـدلّنا علی کون الله سـبحانه وتعالی متحیّزاً فی مکانٍ معیّن، منها: أنّ العبد إذا کان فی الصـلاه فإنّ مکانه تعالی إلی جهه القبله وأمام العبد، وفی بعضها الآخر أنّ مکانه تعالی هو فوق العرش وقبل أن یخلق الله العرش کان مکانه تعالی فی قطعه فی السحاب.

وإذا أردنا متابعه ما ورد فی الروایات حول مکان وجوده تعالی نری أنّهم یقولون بأنّه موجودٌ فی الأماکن التالیه:

أ- الله فی السماء

عن معـاویه بن حکم السـلمی أنّه سـأل النبیّ (ص) عن أمَته فقال: «فأتیتُ رسول الله (ص) فقلت: یا رسول الله أفتری أعتقها - أی الجاریه -؟ قال

(ص) : ائتنی بها. فأتیته بها، قال لها : أین الله؟ . قالت: فی السماء. قال: مَن أنا؟ قالت: أنت رسول. قال (ص) : إعتقها فإنّها مؤمنه» (۱).

ب- الله علی العرش

عن ابن عبّـاس بن عبـد المطّلب قـال: «کنت فی البطحـاء فی عصـابه فیهم رسول الله (ص) ، فمرّت به سـحابه فنظر إلیها، فقال: ما تسمّون هذه؟ قالوا:

۱- صحیح مسلم: ج۱ ص۲۳۲، کتاب المساجد ومواضع الصلاه، باب: ۷ (باب تحریم الکلام فی الصلاه) ذیل ح۳۳، وسنن أبی داود: ج۱ ص۳۸۲، کتاب الصلاه، باب تسمیت العاطس فی الصلاه، ذیل ح ۹۳۰.

السحاب. قال: والمزن؟ ! قالوا: والمزن. قال : والعنان؟ قالوا: والعنان. قال (ص) : هل تدرون ما بين السماء والأرض؟ قالوا: لا ندرى. قال: بعد ما بينهما إمّا واحده أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنه، ثمّ السماء فوقها كذلك. حتّى عدّد سبع سماوات. ثمّ فوق السبعه بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثمّ على ظهورهم العرش، بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثمّ الله تبارک وتعالى فوق ذلک! !» (۱) .

عن جبير بن محمّد. . . عن جدّه، قال: «أتى رسول الله (ص) أعرابى، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهکت الأموال، وهلکت الأنعام، فاستسقِ لنا، فإنّا نستشفع بک على الله ونستشفع بالله عليک. قال (ص) :

ويحک أتدرى ما تقول؟ وسبّح رسول الله (ص) ، فما زال يسبّح، حتّى عُرف ذلک فى وجوه أصحابه، ثمّ قال:

ويحک أتدرى ما الله! ! إنّ عرشه على سماواته هکذا، وقال بأصابعه مثل القبّه عليه.

وإنّه ليئطّ به أطيط الرّحل بالراکب. . .» (۲)

قال ابن بشّار فى حديثه:

«إنّ الله فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته» ، وساق الحديث (۳)

وعن ابن مسعود قال: بين السماء الدُّنيا والتى تليها خمسمائه عام، وبين کلّ سماء وسماء خمسمائه عام، وبين السماء السابعه والکرسى خمسمائه عام، وبين الکرسى والماء خمسمائه عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا

۱- سنن أبى داود: ج۴ ص۲۳۱، کتاب السنّه، باب فى الجهميّه، ح۴۷۲۳.

۲- هذا الحديث ورد بألفاظ متعدّده، وهو المعروف بحديث الأطيط، وسيکون مورد بحث مفصّل فى الأبحاث القادمه.

۳- راجع المصدر المتقدّم: سنن أبى داود.

يخفى عليه شيء من أعمالكم (١)

ج – الله في السحاب

ابن زرين قال: «قلت: يا رسول الله، أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال (ص) :

كان في غماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ومن ثمّ خلق عرشه على الماء» (٢)

والمستفاد من الأحاديث:

أ) أنّ الله متحيّز وله مكان، وقبل أن يخلق الخلق كان في ظلّه من الغمام.

ب) أنّ الله تعالى لمّا خلق الخلق استقرّ على عرشه وفوقه، وكان العرش يئطّ من ثقله تعالى كما يئطّ المركب من ثقل راكبه.

ج) أنّ لله تعالى أماكن متعدّده يستقرّ فيها أنّى شاء. فمرّه تجده على

السحاب، وأخرى يعتلي العرش، وثالثه ينزل من العرش، وتارةً يستقرّ في جهه قبله المصلّي، وأخرى يتوسّط بينهما – المصلّي والقبله –.

د – علاوه على ما حكته لنا هذه الأحاديث من التجسيم والتشبيه فإنّها تذكر مسائل حول السماوات والعرش والكرسي، واستقرار العرش فوق الأوعال التي تفصل بين أظلاف كلّ منها وركبتها مسافه خمسمائه عام. . . وكلّ هذه الأشياء تستقرّ، كلّ ذلك على الماء.

وهذه الأمور ليست خفيّه على المطالع اللبيب المحقّق. وعليه أن يحكم على مثل هذه الأحاديث (٣)

١– التوحيد (محمّد بن عبد الوهاب) : ص٢١٣.

٢– سنن ابن ماجه: ج١، ص٦٤، المقدّمه، باب: ١٣، فيما أنكرت الجهميّه، ح١٨٢.

٣– انظر: أضواء على الصحيحين: ص١٥٥.

وإبن تيميّه وإن كـان رائـد التجسيم، ومن أصحاب القول بـأنّه سـبحانه وتعالى فوق سـماواته على عرشه، وعلى خلقه، كما ذكر ذلـك فى أكثر من موضع من كتبه، لكن ذلـك لم يمنع من وجود هـذه الآـراء الباطله والفاسـده فى كتب الصـحاح وأئمّه علماء أهل السنّه.

وقد حفلت هذه المصادر بالحديث عن مسأله مكان الله تعالى، ومن ذلك:

مـا ينقله صـاحب تفسـير المنار عن أحمـد بن حنبل فى تفسـيره لقوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ، والتى تثبت عـدم اختصاص المكـانيّه لله عزّ وجـلّ، وعـدم خلوّ مكـان منه تعـالى، يقوم ابن حنبـل بتأويـل الآيه بعلم الله، وأنّ المراد منها هو أنّ الله يعلم جميع الأعمال، ولا يخفى عليه شيء وليس المراد المعيّه (١)

وينقل الذهبى عن البيهقى قوله فى تفسير أبى حنيفه لإحدى الروايات:

(لقـد أصـاب أبو حنيفه فيما نفى عن الله عزّ وجلّ من الكون فى الأرض، وأصاب فيما ذكر من تأويل الآيه وتبع مطلق السـمع بأنّ الله تعالى فى السماء) (٢)

ويروى مالك بن أنس روايه عن ابن حنبل وفيها: « الله فى السماء، وعلمه فى كلّ مكان، ولا يخلو منه شيء » (٣)

هـذا فضـلًا عن إجمـاعهم فى تفسـير آيـات الاسـتواء بـأنّ الاسـتواء من الله على عرشه على الحقيقه لا على المجاز، وهـذا ما نقله الحافظ شـمس الدِّين الذهبى الذى يرى القول بالمكان لله سـبحانه وتعالى، ووضع كتابه (العلوّ للعليّ الغفّار) حيث يقول فيه: (إنّ المسلمين من أهل السنّه وأتباع الحديث مجمعون على أنّ الله عزّ وجلّ بذاته فوق العرش وأنّ أوّل من أنكر ذلك

١- تفسير المنار: ج٩ ص١٣١.

٢- العلوّ للعليّ الغفّار: ص١٢٠.

٣- انظر شرح العقيده الواسطيّه: ص٤٠١.

الجعد بن درهم) .

ولكن كما علمنا من مطاوى هذه الأبحاث أنّ نسبه الإجماع إلى علماء أهل السنّه على هذا الرأى هو قولٌ غير صحيح، ويتنافى مع رأى الكثيرين منهم.

ولعلّ منشأ القول بالمكان لله سبحانه هو ما رواه بعض الرواه والحفّاظ فى كتبهم عن أبى هريره وأقرانه، وما ذكره بعض أرباب الصحاح فى كتبهم.

مكان الله عند الشيعه

اعتمد الشيعه الإماميّه فى إثباتهم لعقيده التوحيد على مجموعه من الروايات تشكِّل الدعامه الأساسيّه لهذه العقيده، والتى نذكر منها ما يتعلّق بنفى المكان عن الله تعالى:

عن أبى بصير، عن أبى عبد الله (ع) قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركه ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق

الزمان والمكان والحركه والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً» (۱)

عن داود الرّقى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود: ۷ قال (ع) : ما يقولون؟ قلت: إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه. فقال:

كذبوا، من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً، ووصفه بصفه المخلوق، ولزمه أنّ الشيء الذى يحمله أقوى منه. . .» (۲)

فى حديثٍ طويل للإمام الصادق (ع) يقول فيه:

«. . . والله خالق كلّ شيء، لا يُقاس بالقياس ولا يشبّه بالناس، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، قريبٌ فى بُعده، بعيدٌ فى قُربه، ذلك الله ربّنا، لا إله غيره، فمن أراد الله

۱- بحار الأنوار: ج۳ ص ۳۳۰، كتاب التوحيد، باب: ۱۴ (نفى الزمان والمكان والحركه عن الله عزّ وجلّ) ح۳۳.

۲- توحيد الصدوق: ص۱۰۳، باب: ۶ أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صوره، ح۱۹.

وأحبّه بهذه الصفه فهو من الموحّدين، ومن أحبّه بغير هذه الصفه فالله منه بریءٌ ونحنُ منه براء» (۱)

.

وفی حدیثٍ لأمیر المؤمنین (ع) مع أحد أحبار الیهود، یقول (ع) :

«إنّ الله عزّ وجلّ أیّن الأین فلا أین له، وجلَّ من أن یحویه مکان، وهو فی کلّ مکان بغیر مماسّه ولا مجاوره، یحیط علماً بما فیها، ولا یخلو شیء من تدبیره. . .» (۲)

وعن ثابت بن دینار، قال: «سألت زین العابدین علیّ بن الحسین (ع)

عن الله جلَّ جلاله هل یوصَف بمکان؟ فقال: تعالی الله عن ذلک. قلت: فلِما أسری نبیّه محمّد (ص) إلی السماء؟ قال (ع) :

لیریه ملکوت السماوات وما فیها من عجائب صنعه وبدائع خلقه.

قلت: فقول الله عزّ وجلّ: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّی فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَی ؟ قال:

ذاک رسول الله (ص) دنا من حجب النور فرأی ملکوت السماوات، ثمّ تدلّی، فنظر من تحته إلی ملکوت الأرض حتّی ظنّ أنّه فی القرب من الأرض کقاب قوسین أو أدنی» (۳)

.

الاستواء علی العرش فی نظر المجسمه

التزم أصحاب نظریّه الحَدّ والجهه والحیّز والموضع والمکان بتفسیرٍ خاصّ لمعنی قوله تعالی: الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی بما ینسجم مع معتقداتهم ومبانیهم الفکریّه، ودفعاً لبعض الشبهات فإنّنا لا نختلف معهم فی أصل وثبوت الاستواء لله تعالی، وإنّما الکلام کلّ الکلام مع ابن تیمیّه ومنهجه التجسیمی التشبیهی فی معنی الاستواء وکیفیّته.

۱- بحار الأنوار: ج۳ ص۳۱۱، کتاب التوحید، باب: ۱۴.

۲- المصدر نفسه: ج۳ ص۳۰۹، باب: ۱۴، ح۲.

۳- المصدر نفسه: ج۳ ص۳۱۴، ح۸.

وقـد نقل صاحب كتاب (إثبات الحـدّ لله) عدّه معانٍ للاسـتواء تصل إلى أربعه أو خمسه، فقال: (تفسـير الاسـتواء عند أهل السـنّه الاستواء صفه ثابته لله تعالى بالقرآن والسنّه، وقد أجمع السلف الصالح على إثباته، إنّما الكلام ما هو المراد من الاستواء) (۱). ثمّ ذكر المعانى:

المعنى الأوّل : استوى بمعنى علا، فقوله (استوى على العرش) أى علا على العرش.

المعنى الثانى : ارتفع.

المعنى الثالث : صعد.

المعنى الرابع : استقرّ.

وقبل بيان المراد من هذه النظريّه نشـير إلى معنى الاستقرار لغهً، لأنّ القرآن نزل بلسانٍ عربىّ مبين، فلابدّ أن نرجع فى تفسيره إلى أهل اللغه.

قال صاحب كتاب (النهايه فى غريب الحـديث والأثر) : (أفضل الأيّام يوم النحر، ثمّ يوم القرّ، هو الغـد من يوم النحر، وهو حادى عشـر ذى الحجّه، لأنّ الناس يقرّون فيه بمنى، أى يسـكنون ويُقيمون]فإذن معنى الاسـتقرار والإقامه والسكون فى قِبال الحركه [. ومنه حـديث ابن مسـعود: قـارّ الصـلاه أى اسـكنوا فيهـا ولا تتحرّكوا، ولا تعبثوا وهو تفاعل من القرار. . . وفيه حـديث ابن عبّاس وذكر عليّاً وقال كالقراره، القراره المطمئنّ فى الأرض تستقرّ فيها ماء المطر وجمعها القرار) (۲).

فما هو الذى يختاره ابن تيميّه من بين هذه المعانى المتقدّمه؟

الجواب: إنّ ابن تيميّه يرى أنّ المراد من الاستواء الاستقرار، بمعنى

۱- إثبات الحدّ لله: ص۵۷.

۲- النهايه فى غريب الحديث والأثر: ج۴ ص۵۸، مادّه قرر.

الثبوت فی المکان، فالله تعالی بنظر ابن تیمیّه مستقرٌّ فی مکانه باستثناء بعض اللیالی التی ینزل بها إلی السماء الدُّنیا، ولازم ذلک أنّه کان مستقرّاً فی مکان ویتحرّک منه، ومن هنا وقع فی مشکله کبیره مفادها: أنّه یری بأنّه تعالی مستقرّ علی عرشه لا یعلوه شیء، وعندما ینزل عن عرشه إلی السماء الدُّنیا تعلوه السماء، وهذا تناقض، إذ کیف یمکن أن یعلوه شیء فوق وجوده وجسمه فی مقابل قوله بأنّه مستقرّ علی عرشه لا یعلوه شیء؟ ! !

أما کلمات وأقوال ابن تیمیّه والدلیل علی أنّه یری أنّ المراد من الاستواء

الاستقرار، فنذکر منها قوله فی کتابه (مجموعه الفتاوی) : «وقال أهل السنّه فی قوله الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی (طه: ۵ الاستواء من الله علی عرشه المجید علی الحقیقه لا علی المجاز» (۱)

وقد ذکرنا بأنّ الحقیقه فی اللغه أنّ الاستواء هو السکون والاستقرار، مع الإشاره إلی أنّ ابن تیمیّه لا یعتقد بوجود المجاز فی اللغه، ولا فی القرآن والسنّه، وبنظره کلّ الألفاظ فیها هی علی نحو الحقیقه.

ثمّ تابع: «واستدلّوا بقول الله فَإِذَا اسْتَوَیْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَکَ عَلَی الْفُلْکِ (المؤمنون: ۲۸ و بقوله: لِتَسْتَوُوا عَلَی ظُهُورِهِ (الزخرف: ۱۳) وبقوله: وَاسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِیِّ (هود: ۴۴ . وقال عبد الله بن المبارک ومن تابعه من أهل العلم - وهم کثیر -: إنّ معنی اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ (یونس: ۳) استقرّ» (۲).

وعلی طریقته ینسب ابن تیمیّه هذا القول إلی أهل السنّه، مع أنّ هذا الرأی لم یقل به أحدٌ من أهل السنّه.

۱- مجموعه الفتاوی: ج۵ ص۳۰۹.

۲- المصدر نفسه.

وقد حاول الألبانی توجیه کلام ابن تیمیه بأنّه لا یقول بأنّ المراد من الاستواء الاستقرار، وکأنّه لم یقرأ کلامه.

ولذا فإنّه فی تحقیقه لکتاب (مختصر العلوّ للعلیّ الغفّار) للحافظ شمس الدِّین الذهبی، یردّ علی الإمام محمّد أبو زهره الذی نسب إلی ابن تیمیّه تفسیر الاستواء بالاستقرار، فقال: (رویدک یا شیخ، فأنت تعلم أنّ ابن تیمیّه لا یفسّر الاستواء بما ذکرت، وإنّما بالعلوّ، فلماذا أوهمت القرّاء خلاف الواقع. . . فأین رأیت ابن تیمیّه یقول بالاستقرار علی العرش، علماً بأنّه أمرٌ زائد علی العلوّ، وهو ممّا لم یرد به الشرع. . .) (١)

ومراده أنّ الآیه اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ لم یرد فی الحدیث ولا فی اللغه دلالتها علی الاستقرار، لأنّ الاستقرار أمرٌ زائد علی العلوّ، وهذا ما لم یرد به الشرع.

ولأنّ هذه المحاوله الدفاعیّه من الألبانی باءت بالفشل، نراه یقول فی کتابه (سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه وأثرها السیّئ فی الأمّه) : (فأقول: إذا جرّدتم «الاستیلاء» من معنی المغالبه، فقد أبطلتم تأویلکم من أصله؛ لأنّ الاستیلاء یلازمه المغالبه عادةً کما یدلّ علیه البیت المشار إلیه، فإذا کان لابدّ من التجرید تمسّکاً بالتنزیه، فهلّا قلتم کما قال السلف: استوی: استعلی؛ ثمّ جرّدتم الاستعلاء فی کلّ ما لا یلیق بالله تعالی، کالمکان، والاستقرار، ونحو ذلک، لاسیّما وذلک غیر لازم من الاستعلاء حتّی فی المخلوق) (٢).

أی لینظر أنّ قولنا بأنّ السماء مستعلیه علی الأرض وعالیه عنها، لا یعنی

١- مختصر العلوّ للعلیّ الغفّار: ص٤١.

٢- سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه وأثرها السیّئ فی الأُمّه: ج١١ ص٥٠٦.

بالضـروره أنّ السـماء مسـتقرّه على الأرض، فإذا لم تكن الملازمه بين الاسـتعلاء والاسـتقرار ثابته فى المخلوقات، فما بالك فى الخالق، فإذن لا ملازمه بين الاستعلاء والاستقرار، لذا يقول: (فالسـماء فوق الأرض ومسـتعليه عليها، ومع ذلك فهى غير مستقرّه عليها، ولا هى بحاجه إليها، فالله تعالى أولى بأن لا يلزم من استعلائه على المخلوقات كلّها استقراره عليها أو حاجته إليها سبحانه) أى إلى الاستقرار على المخلوقات، لأنّه إذا جعلناه مستقرّاً عليها فهو محتاج إلى ما استقرّ إليه (وهو الغنىّ عن العالمين) (١)

إلى هنا يتّضح لنا جليّاً أنّ توحيد ابن تيميّه ومن تبعه من الوهّابيه وغيرهم ليس هو أعلى مراتب التوحيد وأصـفى وأخلص مراتبه، بـل هو أدناها مرتبةً؛ حيث حـدّدوه بجهاتٍ ستّ، وأثبتوا له الجهه والحيّز والمكان والاستقرار على العرش، إلى درجه ما استطاع معها الألبانى وغيره توجيه كلام ابن تيميّه أو الدفاع عنه.

ولم يكتف ابن تيميّه بتفسير الاستواء بالاستقرار، ولم يعتقد فقط بأنّ الله مستقرّ على عرشه، بل أضاف إلى ذلك القول بأنّه تعالى جالس وقاعـد على العرش، وذلك إشاره منه إلى كيفيّه الاستقرار، لأنّ قولنا بأنّ فلاناً مستقرّ على المكان لا يتضـمّن بيان كيفيّه الاستقرار، ولكن إضافه القول بأنّه جالس أو قاعد تدلّ على كيفيّه الاستقرار.

والاستقرار غير الجلوس والقعود كما ذكر الـدشتى فى (إثبات الحـدّ) حيث ذكر بأنّ من معانى الاستواء الاستقرار، ومن معانيه الجلوس والقعود، فالجلوس فيه شيء إضافى (٢)

١- المصدر السابق.

٢- إثبات الحدّ لله تعالى: ص٦٣.

ومن الشواهد على اعتقاد ابن تيميّه بالقعود والجلوس، ما ورد فى كتابه (شرح حديث النزول) الذى يحاول فيه التوفيق بين كونه تعالى قبل النزول كان محيطاً بالسماوات والأرض، ولكنّه بعد النزول سوف تحيط به السماء والأرض، ولأجل حلّ هذه الإشكاليّه قال: (وإذا كان قعود الميّت فى قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبىّ (ص) من لفظ «القعود» و «الجلوس» فى حقّ الله تعالى؛ كحديث جعفر بن أبى طالب (١)(، وحديث عمر بن الخطّاب (٢)وغيرهما؛ أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد) (٣)

فهو يريد لنا القول بأنّكم إذا تصوّرتم أنّ الميّت له جلوس وقعود لا ـ كجلوسنا وقعودنا، فاقبلوا أنّ لله قعوداً وجلوساً لا كجلوس المخلوقين.

وهل هذه إلّا محاوله للفرار والتهرّب، وتلاعب فى الألفاظ، التى مهما حاولوا تزويقها فإنّها لا محاله تدلّ على الجسميّه.

ويظهر أنّ من شرح كتب ابن تيميّه لم يفهم مراده بشكلٍ دقيق، كما حصل لبعض شرّاح كلام ابن تيميّه فى (شرح العقيده التدمريّه) وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك حيث يقول: (وقد فسَّر السَّلف الاستواء

١- حديث جعفر بن أبى طالب أخرجه الدارمى فى الردّ على المريسى: ص٧٣، ولفظه: «أنّ جعفر بن أبى طالب جاء إلى أسماء بنت عميس وهم بالحبشه يبكى، فقالت: ما شأنك؟ قال: رأيت فتى مترفاً من الحبشه شابّاً جسيماً، مرَّ على امرأه، فطرح دقيقاً كان معها فسفتهُ الريح، فقالت: أكِلِك إلى يوم يَجْلِسُ الملك على الكرسى فيأخذ للمظلوم من الظالم» .

٢- حديث عمر بن الخطّاب، أخرجه عبد الله بن أحمد فى كتاب السنّه: ص٧٩، ولفظه: «أنّ عمر بن الخطّاب قال: إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسى سُمع له أطيط كأطيط الرّحل الجديد» .

٣- سؤال فى حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول: ص٤٠٠.

ب- «العلوّ» و «الارتفاع» و «الاستقرار» و «الصعود» ، أما لفظ القعود فلم يذكر فى الآثار المرويّه فى تفسير الاستواء، وأمّا لفظ الجلوس، فقد ورد فى بعض الآثار. . . وربما أطلق بعض الأئمّه هذا اللفظ أيضاً. . . وسياق كلام الشيخ يُشعر بأنّ الاستواء يتضمّن القعود، لكن الأولى التوقّف فى إطلاق هذا اللّفظ إلّا أن يثبت) (۱)

ومن الروايات التى نقلوها وتثبتوا فيها أنّ الله قاعد على عرشه:

ذكر الدشتى فى (إثبات الحدّ) هذه الروايه: (عن ابن عمر قال: أتت امرأه إلى النبىّ (ص) فقالت: ادعُ الله أن يدخلنى الجنّه، فعظّم الربّ، وقال (ص) :

«إنّ كرسيّه فوق السماوات والأرض، وإنّه يقعد عليه - على الكرسى -

فما يفضل منه مقدار أربع أصابع . ثمّ قال بأصابعه يجمعها

: وإنّ له - للكرسىّ -

أطيطاً كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِبَ» . ثمّ قال: هذا حديثٌ صحيح رواته على شرط البخارى ومسلم) (۲)

وذكر الذهبى فى كتابه: (العرش) هذه الروايه عن ابن عمر قال: «أتت النبىّ (ص) امرأه فقالت: ادعُ الله أن يُدخلنى الجنّه، فعظّم الربّ، فقال:

إنّ كرسيّه فوق السماوات، وإنّه يقعد عليه فما يفضل منه إلّا أربعه أصابع» (۳)

وذكر الدشتى أيضاً فى (إثبات الحدّ) هذه الروايه: «. . . فقال النبىّ (ص) :

سبحان الله ، فما زال يسبّح حتّى عُرِفَ ذلك فى وجوه أصحابه، ثمّ قال:

ويحك! أتدرى ما الله؟ إنّ شأنه أعظم من ذلك، لأنّه لا يُستَشفعُ بى على الله، إنّه لفوق سماواته على عرشه، وإنّه عليه لهكذا - وأشار وهب بيده مثل

۱- شرح الرساله التدمريّه أو العقيده التدمريّه: ص ۲۸۲-۲۸۳.

۲- إثبات الحدّ لله تعالى: ص ۱۴۹.

۳- العرش: ج ۲ ص ۱۱۶.

القُبّه عليه – وأشار أبو الأزهر أيضاً –

إنّه ليئِطُّ به أطيط الرّحل بالراكب» (١)

وتفسير هـذه الروايه يتبيّن بما ذكره الشـيخ محمّـد بن عبـد الوهّاب فى كتابه (شـرح أصول الإيمان) حيث يقول: (إنّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبّه، أى أشار بيديه كالقبّه لأنّ العرش هو سقف المخلوقات. فإذا كان هو كذلك، ففيه دليلٌ على عظمته، لأنّ المخلوقات على سعتها وامتدادها – بما فى ذلك السماوات والأرض وما بينهما – كلّها سقفها العرش، فهو عرش متناهٍ فى العظم) (٢)

فالعرش متناهٍ؛ لأنّه فى اعتقادهم أنّ الله محدود، ولازم ذلك أن يكون العرش متناهياً.

وفى (بيان تلبيس الجهميّه) يذكر ابن تيميّه هذه الروايه عن أُمّ الطفيل امرأه أُبيّ بن كعب: «. . . إنّها قالت: سمعت رسول الله (ص) يذكر أنّه

رأى ربّه فى المنام فى صوره شابّ موفَّر رجلاه فى خضر – أى أرض خضراء – عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب» .

وفى روايه أخرى ينقل عن أمّ الطفيل أنّها: «. . . سمعت رسول الله (ص) يذكر أنّه رأى ربّه فى المنام فى أحسن صوره شاباً موفّراً رجلاه من خضر، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب. . .

رأيت ربّى فى المنام فى خضر من الفردوس إلى أنصاف ساقيه فى رجليه نعلان من ذهب» .

ثمّ يقول: (وهذا الحديث الذى أمر أحمد بتحديثه قد صرّح فيه بأنّه رأى ذلك فى المنام) (٣)

١- إثبات الحدّ لله تعالى: ص١٣٨.

٢- شرح أُصول الإيمان: ص١٧٧.

٣- بيان تلبيس الجهميّه: ج٧ ص١٩٣.

ولعلّ البعض يستشكل هنا بما يلى: إنّ المجسّمه لم يصرّحوا بأنّ الله تعالى

جسم، بـل أنتم نسـبتم إليهم هـذا الأـمر، وإن كـانوا قـد وصـفوه بأنّه له حيّز وله جهه وله موضع ومكان وهو محـدود، ولكنّهم لم يقولوا بأنّه جسم صراحهً.

والجواب : إنّنـا سنشـير إلى الجواب التفصـيلى عن هـذا الإشـكال فى الأبحـاث اللاـحقه، ولكن من باب الإشاره نقول: بأنّ هؤلاء حاولوا مراراً وتكراراً الدفاع عن أنفسـهم ونفى شـبهه التجسـيم عن أنفسـهم، ولكنّهم مع ذلك لم يسـتطيعوا الفرار عن القول بأنّه جسم، وإن كانوا قد نفوا بعض المسائل مثل كونه تعالى جسماً مركّباً وما شابه ذلك.

وخير شاهـد على مـا نقول: قول الشـيخ محمّـد بن صالـح العـثيمين فى (شـرح العقيـده الواسـطيّه) : (قولكم إثبـات الجهه يسـتلزم التجسـيم، نحن نناقشـكم فى كلمه الجسم، مـاهيّه الجسم الـذى تنفّرون الناس عن إثبات صـفات الله من أجله، أتريـدون بالجسـم الشىء المكوّن من أشياء مفتقره بعضها إلى بعض لا يمكن أن يقوم إلّا باجتماع هذه الأجزاء) (۱).

أى هـذا الجسم المركّب من أجزاء والمركّب محتاج إلى أجزائه، فإنْ كان مقصودكم من الجسم هذا المعنى، فنقول بأنّ الله ليس مركّباً من أجزاء، وليس محتاجاً إلى أجزائه، فإن أردتم هذا فنحن لا نقرّه، ونقول إنّ الله ليس جسماً بهذا المعنى.

(ومن قال إنّ إثبات علوّه يسـتلزم هذا الجسم، فقوله مجرّد دعوى، ويكفينا أن نقول لا، أمّا إذا أردتم بالجسم الذات القائمه فنحن نقبل ذلك ولكن لا نسمّيه جسماً) (۲)

۱- شرح العقيده الواسطيه: ص۱۴۴.

۲- المصدر نفسه: ص۱۴۵.

وبعد ذلك يقول: (وأمّا أدلّه نفاه الرؤيه العقليّه، فقالوا لو كان الله يرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى، لأنّه يستلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: أنّه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك) (١)أي لا محذور من ذلك، وهو هنا - بكلام صريح - لم ينف الجسميّه.

والتصريح الأوضح لأتباع هذا المنهج ورد في (شرح القصيده النونيّه، المسمّاه الكافيه الشافيه في الانتصار للفرقه الناجيه) للإمام ابن القيم الجوزيه حيث يقول: (إنّ استواءه على العرش ليس كاستواء المخلوق على المخلوق، فلا يلزمه ما يلزمها، على أنّ ما ذكروه من اللوازم ليس كلّه فاسداً، كالحدّ والتحيّز والصوره والإشاره الحسيّه، وادّعاؤهم أنّ هذا من لوازم الأجسام إن أرادوا تلك الأجسام الاصطلاحيّه التي هي مركّبه أو الهيولى والصوره فممنوع) (٢)

أي أنّ هذا النوع من الجسم المركّب من الأجزاء، أو المركّب من المادّه أو الصوره بحسب اصطلاح الفلاسفه، أمّا الجسم من النوع الآخر فلا يمنعه، كما قال العلّامه العثيمين.

ثمّ بعد ذلك يقول: «. . . ولكنّا مع ذلك لا نعقل موجوداً ليس في مكان ولا حيّز له ولا جهه ولا يشار إليه، ولا يوصف بقرب ولا بُعد ولا اتّصال ولا انفصال، إلى آخر ما ذكرتموه من نعوت هذا الموجود الذي تسمّونه مجرّداً، وهل من الضروري أن يكون وجود الربّ على هذا النحو الذي يقتضي نفي

١- شرح العقيده الواسطيّه: ص٣٨٩.

٢- شرح القصيده النونيّه: ج١ ص١٧٧.

كلّ صفه محضه، وإلاّ لكان جسماً، أو ليس أحسن من ذلك وأقوم أن نثبت له

سبحانه وجوداً خاصّاً به وهو أكمل من هذه الموجودات الممكنه؟» (١).

ومـا ورد في كلمات هؤلاء نجـد أصـله وأساسه في كلام ابن تيميّه المؤسِّس لهـذا المنهـج، حيث يقول: (فمن قال بأنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركّب: فهو مخطئ، ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله: فقد أصاب في نفيه) (٢)لأنّه في نظره جسم، ولكن جسم بسيط غير مركّب.

ابن تيميه وصفات الخالق والمخلوق

تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ الله سبحانه وتعالى خارج عن الأشياء لا كخروج شـيء عن شـيء، وداخل في الأشياء لا كحلول أو دخول شيء في شـيء، لأنّ ذلك الخروج وهذا الدخول، دخول شـيء في شيء أو خروج شيء عن شيء، وهو من خواصّ الموجودات الممكنه المخلوقه لله سبحانه وتعالى.

وهنـا قـد يقول قائل : بأنّنا نُلزم أنفسـنا بشـيء وننكره على غيرنا، مثل إنكارنا على ابن تيميّه وأتباعه قولهم مثلاً: يـد لا كالأيـدي، ورجل لا كالأرجل، وجسم لا كالأجسام. . . إذ إنّه كما يمكن القول والاعتقاد بأنّ الله سميع، وبصير، وحيّ، وعالم، ومُريد، و. . . ، فإنّ السـمع والبصـر والحيـاه صـفات لا ـ كهـذه الصـفات، فسـمعه ليس كسـمع المخلوقات، وهكـذا بصـره وحياته وغيرهما من الصفات. فإذا صحَّ ذلك في هذه الصفات بأنّها موجوده في الخالق وتغاير صفات المخلوقين، فلماذا لا يصحّ القول بأنّ له سبحانه وتعالى يداً لا كهذه الأيدي، ورجلاً لا كهذه الأرجل، وأصابع لا كهذه

١- شرح القصيده النونيّه: ج١ ص١٧٧.

٢- شرح حديث النزول: ص٢٣٧.

الأصابع، ووجهاً لا كهذه الوجوه؟

وهذا ما صرّح به ابن تيميّه وأتباعه فى الكثير من المواضع، ومنها: ما ورد فى (مجموعه الفتاوى) حيث قال: (فإذا قيل سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته. قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضائنا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا) (۱)

ويقول الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فى (الفواكه العذاب فى معتقدات الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فى الصفات) : (فأمّا إثبات يدٍ ليست كالأيدى، ووجهٍ ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياةٍ ليست كغيرها من الحياه، وسمعٍ وبصرٍ ليس كالأسماع والأبصار) (۲).

وهذا البيان هو أفضل ما يمكن أن نقرّب ونوجّه به نظريّه ابن تيميّه وأتباعه، وحاصلها أنّه كما أنتم تقولون فى السمع والبصر بأنّه سمع لا كالأسماع، وبصرٌ لا كالأبصار، كذلك نحن نقول فى اليد والرِّجل والوجه بأنّه يدٌ لا كالأيدى، ورجلٌ لا كالأرجل و. . . .

والجواب : إنّ مفاد كلمات وأقوال ابن تيميّه هو عدم التفريق بين الصفات الإلهيّه وصفات المخلوقين.

وهذا هو الاشتباه الكبير والخلط بين المفاهيم الذى وقع فيه ابن تيميّه حتّى اعتقد بأنّه كما يصحّ القول بأنّ سمعه تعالى لا كالأسماع، وبصره لا كالأبصار، كذلك يصحّ القول بأنّ له يداً لا كالأيدى، وجسماً لا كالأجسام، وهكذا. . . .

۱- مجموعه الفتاوى: ابن تيميّه: ج۵ ص۲۱۲، وفى نسخ أُخرى: ج۳ ص۳۵۳.

۲- الفواكه العذاب فى معتقدات الشيخ محمّد بن عبد الوهاب: ص۵۱.

ولتوضيح ذلک وبيان الاشتباه الذى وقع فيه ابن تيميّه نقول: إنّ المفاهيم التى تُطلق على الأشياء هى على ثلاثه أنحاء:

النحو الأوّل : المفاهيم المختصّه بالله تعالى، ولا يشاركه فيها أحـد على الإطلاق، مثل القديم، فلا يوجد قديم إلّا الله تعالى، وباقى الموجودات حـادثه، وواجب الوجود، الغنىّ، عـالم الغيب، فلا يمكن لأحـدٍ أن يكون عالماً بالغيب إلّا إذا أراد تعالى أن يطلع نبيّاً أو إماماً معصوماً على شىء من الغيب، وكذلک الحىّ القيّوم، و. . . .

النحو الثـانى : المفـاهيم المختصّه بالمخلوقـات، ولاـ يصـحّ أن تُطلق على الله بـأىّ نحوٍ من الأنحاء، حتّى لو أضـفنا إليها ألف قيدٍ وقيـد، من قبيـل الفقير، الحـادث، النـاقص، المخلوق، العـاجز. والمفاهيم المختصّه هى التى بطبيعتها لا تملک قابليّه الصـدق على واجب الوجود حتّى لو أضـيف إليهـا ألف قيـد، ولـذا لو قلنـا: (الله حـادث لاـ كـالحوادث) لاـ يصـحّ. وهكـذا هوحـال (جسم لا كالأجسام) ولو أضفنا إليه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تمثيل؛ لأنّه مفهومٌ مختصّ بالمخلوقات.

النحـو الثـالث : المفـاهيم المشـتركه، وهى الـتى فيهـا قـابليّه الصـدق على الواجب وعلى الحـادث، وعلى الغنىّ والفقير، والكـامل والناقص، مثل الوجود، فالله موجود والمخلوقات موجوده، كالسماء والأرض.

نعم، حتّى نميّز هذه الصـفات نقول: وجود لا كهذه الوجودات، وسمع لا كهذه الأسماع، وبصرٌ لا كهذه الأبصار، وإراده لا كهذه الإرادات، وهكذا. . . ، لأنّه من المؤكّد أنّ المفهوم بنفسه قابل للصدق على كلا الوجودين.

وبعد توضيح هذه الأنحاء الثلاثه للمفاهيم نأخذ مفهوم الجسم،

ومفهوم المكان، والحيّز، والجهه، واليـد، والأصابع، والساق وغيرها، وننظر هل هى من المفاهيم المشتركه بين الواجب والممكن، أم هى من المفاهيم المختصّه؟

هنا وقع ابن تيميّه وأتباعه فى الاشـتباه حيث لم يميّزوا بين المفاهيم المختصّه بالله والمفاهيم المشتركه بينه سبحانه وبين مخلوقاته، فقـالوا: إذا كـان السـمع مشتركـاً، فليكن الأـمر فى اليـد كـذلك، وليكن الجسم أيضـاً كـذلك، وتحلّ المشـكله بالقول: جسمٌ لا كالأجسـام، وهـذا ما صـرّح به الشـيخ محمّـد بن صالـح العثيمين فى مجموع فتاواه حيث قال: (أليس للآدمى وجه، وللبعير وجه؟ اتّفقـا فى الاـسم، لكن لم يتّفقـا فى الحقيقه؛ إذن لمـاذا لاـ تقول لله وجه ولاـ يماثـل أوجه المخلوقين، ولله يـد ولاـ تماثـل أيـدى المخلوقين؟) (١).

فأصـحاب هـذا المنهـج لم يلتفتوا إلى الفرق بين كون هذه المفاهيم هى من المفاهيم المختصّه بالمخلوقين، وكونها من المفاهيم المشتركه بين الخالق والمخلوق.

ولكى نكشف عن عـدم التفـاتهم إلى هـذا الفـارق ننظر إلى تعريف الجسم بحسب مـا جاء فى (بيان تلبيس الجهميّه) حيث ذكر محقّق الكتـاب تعريف الجسم بقوله: (الجسم هو كـلّ جوهر مـادّى، قابـل للأبعـاد الثلاـثه، وهى الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد) (٢)

١- ومقصـوده مـن الحقيقـه الشـكل والتخطيـط والحجم، فكمـا للآـدمى وجه كـذلك للبعير، والاختلاـف بينهمـا ليس فى أصـل الوجهيّه، بـل يختلفـان فى الطول وفى القصـر وفى الجمال والحجم، وهكـذا الحال بيننا وبين الله عزّ وجلّ، فأصل الوجهيّه موجود ولكن الاختلاف فى التفاصيل.

٢- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص۵.

وبناءً على هذا التعريف، فإنّ قولهم: الله جسم لا ـ كالأجسام معناه حفظ خصوصيّه الجسميّه، ويكون الاختلاف فى الحجم والصوره والشكل، وهذا عين التجسيم الذى يحاولون الفرار منه.

أمّا مع عدم حفظ خصوصيّه الجسميّه، فإنّ هذا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وُضع له، ويكون استعمالاً مجازيّاً، بل استعمالاً خاطئاً؛ لأنّ المجازيّه تحتاج إلى قرينه، وإلى شىء مشترك، وهنا لا يوجد أىّ اشتراك بين ما يقولون عنه أنّه جسم وبين ما هو جسم حقيقهً.

وأمّا الجهه فيعرّفها بقوله إنّها (فى الأصل هى الجانب والناحيه، والموضع الذى تتوجّه إليه وتقصده) ، فإذا قلنا بأنّ الله تعالى فى العلوّ يعنى أنّه فى جهه، وإذا أردنا تقديم شىء له لابدّ أن نصعد أربعه آلاف سنه أو ستّه آلاف سنه حتّى نصل إليه.

وأمّا عن التحيّز فيقول: (والجهه والحيّز متلازمان، فإذا كان للشىء جهه، كان له حيّزاً لأنّ كلًّا منهما مقصد للمتحرّك الأينى) .

فإذا قلت - حسب اعتباراتهم - إنّ لله جهه لا كالجهات، فلا معنى لهذه الجمله لأنّها تصبح من قبيل القول: فقير لا كالفقراء، لأنّ هذا هو معنى الجهه.

ثمّ يقول أيضاً عن التحيّز: (هو الحصول فى الحيّز، وهو الذى يشغله شىء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر) (۱)

ومعنى هذا أنّ هذه الألفاظ بطبيعتها لا تتحمّل أن تشمل ما ليس بجسم

حتّى لو أضفت إليها عباره: بلا تكييف، ولا تحريف، ولا تأويل، ولا تشبيه و. . . .

۱- المصدر السابق.

شواهد

وهنـاک شواهـد کثیره علی أنّ أصـحاب منهـج ابن تیمیّه یعتقـدون ویصـرّحون بـأنّ هـذه المفـاهیم هی من المفـاهیم المختصّـه بالمخلوقین ولیست من المفاهیم المشترکه، ومع ذلک یثبتونها لله تعالی.

هذا فضلًا عن کون البحث اللغوی یفید بأنّ هذه المفاهیم هی من المفاهیم المختصّه. فعندما نرجع إلی لفظ الید، فإنّ واضع اللغه العربیّه وضع لفظ الید لهذه الید الجارحه، وهکذا لفظ الأصبع، والقدم، والساق.

فمن الشواهـد: ما یذکره الإمام محمّد أبو زهره – أحد أعلام مدرسه الأزهر – فی کتابه (ابن تیمیّه: حیاته وعصـره، آراؤه وفقهه) عنـدما یناقش المجسّـمه من أتباع ابن تیمیّه یبنی فی نقاشه علی کون هـذه المـدرسه تقوم علی أساس الاعتقاد بأنّ هذه المفاهیم هی من المفاهیم المشترکه، فیقول: (وننتهی من هذا إلی أنّ ابن تیمیّه یری الألفاظ فی الید والنزول والقدم والوجه والاستواء علی ظاهرهـا ولکن بمعـانٍ تلیق بـذاته الکریمه. وهنا نقف وقفه: إنّ هـذه الألفاظ وضـعت فی أصل معناها لهـذه المعانی الحسیّه، ولا تطلق علی وجه الحقیقه علی سواهـا، وإذا أُطلقت هـذه الألفاظ علی غیرها سواءٌ أکان معـدوماً أم مجهولاً فإنّها قـد اسـتعملت فی غیر معناهـا، ولاـ تکون بحالٍ من الأحوال مسـتعمله فی ظواهرها، بل تکون مؤوّله، وعلی ذلک یکون ابن تیمیّه قـد فرّ من التأویل لیقع فی تأویلٍ آخر، وفرّ من التفسیر المجازی لیقع فی تفسیرٍ

مجازیّ آخر) [(۱)](#) ، ومع هذا فإنّ ابن تیمیّه یتّهم الآخرین بالتأویل والمجاز!

ومن الشواهد أیضاً النصّ التالی الذی یرویه ابن تیمیّه فی کتابه (عرش

۱- ابن تیمیّه حیاته وعصره – آراؤه وفقهه: ص۲۳۳ و۲۳۴.

الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث) :

« وَالْأَرْضُ جَمِيعا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ (الزمر: ۶٧ مطويّه فى كفّه، يرمى بها كما يرمى الغلام بالكره، وفى لفظٍ آخر:

يأخذ الجبّار سماواته وأرضه بيده فيجعلها فى كفّه، ثمّ يقول بها هكذا كما تقول الصبيان بالكره: أنا الله الواحد. وقال ابن عبّاس:

يقبض الله عليهما فما يُرى طرفاهما بيده. وفى لفظٍ آخر:

ما السماوات السبع، والأرضون السبع، وما فيهنَّ، وما بينهنَّ، بيد الرحمن إلّا كخردله فى يد أحدكم» (١)

فعندما يقول ابن تيميّه بأنّ الألفاظ تحمل على ظواهرها، لابدّ أن يقصد باليد الجارحه، وإلّا فأيّ تمثيل هذا الذى يفرضه بقوله يدٌ لا كالأيدى، وأيّ علاقه للتمثيل بهذا المطلب؟

ثمّ يتابع فيقول: «وفى الصحيحين، عن عبد الله بن مسعود، قال: أتى النبيّ رجلٌ يهوديّ، فقال: يا محمّد إنّ الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع فيهزّهنّ، فيقول: أنا الملك، قال: فضحك النبيّ (ص) حتّى بدَت نواجذه تصديقاً لقول الحبر» .

فهل فى رأى ابن تيميّه عندما يروى مثل هذه الروايات أنّ النبيّ (ص) كان يؤيّد اليهود والمشركين فى اعتقاداتهم؟ !

والمعلّق على الكتاب يبدو منه أنّ هذه الروايه غير مقبوله لديه، لذا يقول:

(قوله تصديقاً، قال بعض شرّاح الصحيحين إنّ هذه زياده من الراوى) فتأمّل.

وقد نقلنا سابقاً قول الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب الصريح فى كون هذه الألفاظ تُحمَل على ظاهرها بقوله: (فأمّا إثبات يد ليست كالأيدى،

١- عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث: ج١ ص(٨)١-٨٢.

ووجهٍ ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات) (۱).

فهذه هى اعتقادات الشيخ ابن تيميّه، وهى دالّه على التجسيم الذى لا لبسَ فيه، أمّا مدرسه أهل البيت (ع) وعلماؤها، فقد حاربوا وأنكروا هـذا المنهـج، وميّزوا بين هـذه المفاهيم والصِّفات، فالمفاهيم المختصّه بالمخلوقات نفوها عن الله سبحانه وتعالى، وقالوا هو سبحانه ليس بجسم، وليس بصوره، وليس له تحديـد. . . وفى السـمع والبصر قـالوا: يسـمع لاـ بأداه، ويُبصر لا بجارحه، لأنّ السمع والبصر من الصفات المشتركه.

يروى الشيخ الصدوق قول الإمام (ع) :

«سبحانه من لا يعلم أحـد كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شـىء، وهو السـميع البصـير، لا يُحَـدّ ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يمسّ، ولا يحيط به شىء، لا جسم ولا صوره، ولا تخطيط ولا تحديد. . .» (۲)

ومن المعلوم أنّ صـفتى السمع والبصر هما من صفات الذات وليسا من صفات الفعل، وقد ذكرت الآيات القرآنيّه هاتين الصفتين فى مواضع متعـدّده، منها قوله تعالى: ذَلِکَ بِأَنَّ اللهَ یُولِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُولِجُ النَّهَارَ فِی اللَّیْلِ وَأَنَّ اللهَ سَـمِیعٌ بَصِـیرٌ (الحجّ: ۶۱) . وقوله تعالى: اللهُ يَصْـطَفِى مِنْ الْمَلاَئِکَهِ رُسُـلًا وَمِنْ النَّاسِ إِنَّ اللهَ سَمِیعٌ بَصِیرٌ (الحجّ: ۷۵) . وقوله تعـالى: مَا خَلْقُکُمْ وَلاَ بَعْثُکُمْ إِلاَّ کَنَفْسٍ وَاحِدَهٍ إِنَّ اللهَ سَمِیعٌ بَصِیرٌ (لقمان: ۲۸ .

وقام الإجماع بين علماء الشـيعه على أنّ السـمع والبصـر من الصـفات القطعيّه التى لا تحتاج إلى إثبات، بل فيهم مَن تخطّى ذلك ليفيد أنّ ضرورى الدِّين كضرورى العقل، بعد أن قرّر أنّهما من ضروريّات الدِّين.

على سبيل المثال يقول صدر الدِّين الشيرازى (المتوفّى: ۱۰۵۰ه-) فى كتابه

۱- الفواكه العذاب: ص ۵۱.

۲- توحيد الصدوق: ب۶ ص۹۸، ح۴.

(الأسفار) : (قد وردت فی شریعتنا الحقّه، بل من ضروریّات هذا الدِّین المُبین المعلومه بالقرآن والحدیث المتواتر والإجماع من الأمّه أنّ الباری سمیعٌ بصیر) (۱).

ویعقّب السبزواری (ت: ۱۲۸۹ه-) علی نصّ الشیرازی بقوله:

(أو صار فی هذه الأوان بحیث لا یحتاج إلی الدلیل فی إثباتهما له تعالی، لأنّ ضروریّ الدِّین کضروریّ العقل) (۲)

وهذه القناعه ذاتها موجوده عند علماء أهل السنّه، فقد کتب الفخر الرازی (ت۶۰۶ه-) فی کتاب (محصل أفکار المتقدّمین والمتأخّرین من العلماء والحکماء والمتکلِّمین) المعروف اختصاراً ب-(المحصّل) : (اتّفق المسلمون علی أنّه تعالی سمیعٌ بصیر) (۳)

فعلی مستوی الثبوت لیس هناک خلاف فی کون هاتین الصفتین من صفات الله سبحانه وتعالی، وإنّما الکلام هو فی تحدید متعلّق السمع والبصر وحاجه هاتین الصفتین إلی مُتَعَلَّق، حیث یحتاج السمع إلی مسموع، والبصر إلی مُبصَر، وإلاّ کیف یکون سبحانه سمیعاً إذ لا مسموع، وبصیراً إذ لا مُبصر.

وإذا کانت هاتان الصفتان من الصفات المشترکه، فهل سمع الله تعالی وبصره مثل سمع الإنسان وبصره؟ وهل یحتاج إلی الآله أو الأداه فی ذلک؟

فلو أخذنا الإنسان کمثال لوجدنا أنّ السمع والبصر لا یتحقّقان فی هذا الکائن إلّا من خلال الآله والأداه، ومن ثمَّ فإنّ السؤال الذی یواجهنا هو: أیُشترط تحقّق الأداه والآله أوّلاً کلّما تحقّق السمع والبصر، أم یمکن أن یُصار

۱- الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیّه الأربعه: ج۶ ص ۴۲۱-۴۲۲.

۲- المصدر نفسه، هامش صفحه: ۴۲۱.

۳- ینظر: تلخیص المحصّل المعروف بنقد المحصل: ص۲۸۷.

إلى صيغه أخرى بشأن السمع والبصر الإلهيّين؟

بالإضافه إلى ما سطّرته أقلام علماء الشيعه فى الإجابه عن هذا السؤال يبقى ما صرّحت به النصوص الروائيّه هو المفصل الأساس فى الجواب، والتى ذكرت بلغه قاطعه أنّ الله سبحانه وتعالى منزّهٌ عن الآلات والأدوات والحواسّ، فهو سميعٌ لا بآله، وبصيرٌ لا بحاسّه (۱).

۱- انظر: التوحيد، السيد كمال الحيدرى: ج۱ ص۴۲

الركن الثالث: أنّ الله تعالى له جسم

اشاره

ابن تيميه وتجسيم الخالق

تاريخ التجسيم عند ابن تيميه

أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع

ردّ الشيخ عبده وابن الجوزى على المجسمه

الملازمه بين التشبيه والتجسيم

أبو زهره ورأيه فى المجسّمه

البداء بين الشيعه والسنه

موقع ابن تيميه من فرق التجسيم

موقف ابن تيميه من علماء أهل السنّه

زعم أن والد النبىّ (ص) فى النار

الصفات الخبريه هل هى محكمه أم متشابه؟

بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر

الصفات الإلهيه فى مدرسه أهل البيت (ع)

هل الحدّ من الأوصاف المشتركه؟

التلازم بين المحدوديه والمعدوديه

مواقف علماء السنّه من نظريات ابن تيميه

بعـد أن أثبتنا بأنّ الاتجاه الـذى يتبنّاه ابن تيميه يقول بأنّ الله سـبحانه وتعالى له حَدّ، وتبيّن لنا فساد هذا المعتَقَد بالأدلّه والبراهين، نـدخل فى بحثٍ جديـد حول معتقـدات هـذا الاتّجاه وهو: أنّ أصـحاب هـذا الاتّجاه المثبت للحَـدّ، هل يعتقدون بأنّ الله سـبحانه وتعالى له جسم؟

وليس هناك ملازمه بين القول بالحَدّ والقول بالجسميّه، لأنّ الشيء قد يكون محدوداً ولكنّه ليس من الأجسام.

إنَّ القائلين بالجسميّه لله عزّ وجلّ ينقسمون إلى فريقين:

الفريق الأوّل : هم القـائلون بـأنَّ الله تعـالى جسمٌ كهـذه الأجسـام، وهؤلاء هـم المشـبّهه. فبالإضافه إلى كونهم مجسّـمه هم أيضـاً مشبّهه، لأنّهم شبّهوه بخلقه.

الفريق الثانى : الذين قالوا بأنّه جسم ولكن لا كالأجسام؛ فراراً من محذور التشبيه، ولكنّهم لم ينجوا من محذور التجسيم.

وبحثنـا هو عن أصـل الجسـميّه بغضّ النظر عن كونه كالأجسام، أو ليس كالأجسام، ثمّ البحث عن معتقـد ابن تيميّه وهل هو من أولئـك القائلين بأنّ الله سـبحانه وتعالى له جسمٌ لا كالأجسام؟ وهل - بالإضافه إلى كونه من المجسّـمه - هو من المشـبّهه أيضاً، فإنّ بعض الباحثين قالوا بأنّ ابن تيميّه هو كذلك، كما نسب إليه ذلك أبو هشام الشـريف صاحب كتاب (ابن تيميه ذلك الوهم الكبير) حيث يقول: (عقيده ابن تيميّه هى عقيده التجسيم والتشبيه» (۱)

ولقد حاول أتباع ابن تيميّه من المعاصرين الدفاع عنه، فكتبوا الرسائل

۱- ابن تيميّه ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنّه. . . : ص۲۳.

والكتب لكى يـدفعوا شـبهه التشبيه عنه فقـط دون شـبهه التجسـيم، كما سـنذكر لاحقاً ما ورد فى كتاب (دعاوى المناوئين لشـيخ الإسلام ابن تيميّه: عرض ونقد) للدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن (۱).

لهذا سنكون فى هذه الفصل أمام جمله من الأبحاث، منها:

أوّلاً : هل تقتصر نظريّه ابن تيميّه على التجسيم، أم تشتمل على التشبيه أيضاً؟

ثانياً : ما هو المراد من الجسم الذى وقع النزاع فيه بين الاتّجاه المثبت للجسميّه لله عزّ وجلّ، والنافى لها؟

ثالثاً : هل اتّهام ابن تيميّه بالتجسيم والتشبيه صحيح، أم هو افتراءٌ عليه، ومن ثم هو برىءٌ من هذه التّهمه؟

رابعاً : ما هى أقوال علماء المسلمين بحقّ من آمن بالتجسيم والتشبيه؟ ومن آمنَ بالتجسيم بلا تشبيه؟ وما هو الحكم الذى أصدره علماء المذهب المالكى والحنبلى والشافعى والزيدى والصوفيّه والإماميّه. . . بحقّ هؤلاء؟

وهناك أبحاثٌ أخرى سنعرض لها إن شاء الله تعالى.

أمّا وجه ارتباط هذا البحث بابن تيميّه خاصّه، مع كون نظريّه التجسيم لا تختصّ به وحده، فذلك لعاملين أساسيّين:

الأوّل : أنّ الشـيخ ابن تيميّه نظّم كلّ منظومته المعرفيّه والـديتيّه على أساس هـذه المسأله، وبناءً على ذلك ميّز المؤمن عن الكافر والمشـرك، وقال عن فلان بأنّه صاحب بدعه، وفلان مشـرك، وفلان كافر أو صاحب ضلاله، فضلاً عن باقى منظومته التى تدور وفقاً لهذا المدار، وسيأتى معنا لاحقاً قول ابن تيميّه إنّ النافى والمثبت للجسميّه كليهما مبتدع ضالّ، ولكنّه فى آخر

۱- انظر: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّه، عرض ونقد: الرساله رقم: ۶۳.

المطاف صبَّ كلّ جهده العلمی لإثبات الجسمیّه، فتناقض بذلک مع ما یدّعیه.

الثانی : أنّ هذا الفکر التجسیمی حاولت اتجاهاتٌ معاصره أن تبنی مشروعها الدینی والفکری والعقائدی والسیاسی بل والجهادی علی أساسه، وقتلوا الناس، واعتدوا علی الحُرمات، وانتهکوا القیم الدینیّه لجمیع مَن خالفهم بحجّه أنّ أولئک أهل ضـلال وبدعه، وأنّهم فقط من یمثّل خطّ أهل السنّه والجماعه.

وبالعوده إلی نقاط بحثنا الأساسی؛ هناک عدّه أمور لابدّ من التعرّض لها، وهی:

ابن تیمیه ورأیه الصریح فی التجسیم بحسب أقوال العلماء

والغرض من هـذا الأـمر دفع توهّم أو ادّعـاء البعض أنّنـا نفتری ونتّهم وننسب إلی ابن تیمیّه مـا لاـ یقوله. لقـد أدرک کبار علماء المسـلمین لا سـیما السنّه أنّ بـدایه هـذا الفکر المنحرف، والمؤسّـس لهذا المشـروع التهدیمی لمعارف الدِّین الإسـلامی هو ابن تیمیّه، وهذه تصریحاتهم وأقوالهم:

(۱) ما ورد فی (تأریخ أبی الفداء المسـمّی: المختصر فی أخبار البشر) المتوفّی سنه ٧٣٢هـ، حیث قال: (وفی هذه السنه. . . وفیها اسـتدعی تقی الدِّین أحمد بن تیمیّه من دمشق إلی مصر وعقد له مجلس وأمسک وأُودع الاعتقال بسبب عقیدته، فإنّه کان یقول بالتجسیم علی ما هو منسوبٌ إلی ابن حنبل) (۱)

والذین اعتقلوه وحبسوه لم یکونوا من علماء الشیعه، فضلاً عن الناقل

١- تأریخ أبی الفداء المسمّی المختصر فی أخبار البشر: ج٢ ص٣٩٢.

للخبر.

(۲ مـا ورد فی کتاب (الجوهر المنظّم فی زیاره القبر المکرّم) للإمام أحمـد الهیتمی، المتوفّی سـنه ۹۷۳ه–، حیث یبدأ کلامه فی مقـدّمه الکتـاب بـالهجوم العنیف علی ابن تیمیّه قائلًا: (من هو ابن تیمیّه حتّی یُنظر إلیه، أو یعوّل فی شـیءٍ من أمور الـدِّین علیه، وهل هو إلّا کما قال جماعه من الأئمّه الـذی تعقّبوا کلماته الفاسـده وحججه الکاسـده حتّی أظهروا عوار سـقطاته وقبائـح أوهامه وغلطاته، وهل هو إلّا عبدٌ أضلّه الله وأغواه وألبسهُ رداء الخزی وأرداه، وبوّأه من قوّه الافتراء والکذب ما أعقبه الهوان وأوجب له. (۱)). .

ولعلّ هذا التشدّد من الإمام الهیتمی علی ابن تیمیّه یعود لأسبابٍ ثلاثه بحسب ما یُفهم من کلامه، وهی:

السـبب الأوّل : موقف ابن تیمیّه من أهل بیت رسول الله (ص) ، وقـد بیّن ذلک تفصـیلاً صاحب کتاب (أخطاء ابن تیمیّه فی حقّ رسول الله وأهل بیته) السیّد الشریف الدکتور محمود السیّد صبیح، أحد کبار علماء أفریقیا، وکذلک فی کتاب (المقالات السنّیه فی کشف ضلالات أحمد بن تیمیّه) .

السـبب الثانی : مخالفات ابن تیمیّه لأهل السنّه فی التوحید، وفی شخص النبیّ (ص) مع ادّعائه وأتباعه بأنّهم یعظّمون النبیّ (ص) .

ولکی یکون القارئ الکریم علی بیِّنهٍ من الأمر، وتوضـیحاً لنظره ابن تیمیّه لشخص الرسول الأکرم (ص) ننقل بعضاً ممّا یقوله فی حقّ خـاتم الأنبیـاء والمرسـلین (ص) ؛ یقول فی (مجموعه الفتـاوی) : (بـل أنکروا إذا کـان مقصوده بالسـفر مجرّد القبر – أی قبر النبیّ – من غیر أن یقصد الصلاه فی

۱– الجوهر المنظّم فی زیاره القبر المکرّم: ص۵۷.

المسجد، وجعلوا هذا من السفر المنهیّ عنه. . . وتنازعوا حینئذٍ فیمن سافر لمجرّد زیاره قبور الأنبیاء والصالحین هل یقصر الصلاه؟ علی قولین. . .) (۱)ثمّ إنّه یعتبر أنّ القول الآخر هو أنّه لابدّ أن یتمّ الصلاه، لأنّ السفر سفر معصیه.

فهل من مسلم عاقل یوافق علی کون زیاره قبر النبیّ (ص) تدخل فی إطار السفر المنهیّ عنه؟ !

وفی موضعٍ آخر یتحدّث عن مضمون الحدیث: (لاـ تشدّ الرّحال إلّا إلی ثلاث. . .) فیقول: (إنّه لو کان قبر نبیّنا یُزار کما تُزار القبور لکان أهل مدینته أحقّ الناس بذلک، کما أنّ أهل کلّ مدینهٍ أحقّ بزیاره من عندهم من الصالحین، فلمّا اتّفق السلف وأئمّه الدِّین علی أنّ أهل مدینته لا یزورون قبره، بل ولا یقفون عنده للسلام إذا دخلوا المسجد وخرجوا وإن لم یسمَّ هذا زیاره، بل یُکره لهم ذلک کما ذکر ذلک مالک وبیّن أنّ ذلک من البدع) .

ثمّ یتابع منکراته فی (مجموعه الفتاوی) فیشیر إلی عدم ضروره السلام علی النبیّ (ص) فیقول: (وأمّا إتیان القبر للسلام علیه، فقد استغنوا عنه بالسلام علیه فی الصلاه) (۲).

ویتابع الهیتمی قائلًا: (ومن هو ابن تیمیّه حتّی یُنظَر إلیه. . . وأمّا تخیّل بعض المحرومین أنّ منع الزیاره أو السفر إلیها – إشاره إلی ابن تیمیّه – من باب المحافظه علی التوحید، وأنّ فعلها ممّا یؤدّی إلی الشرک، فهو تخیّلٌ باطل دالّ علی غباوه متخیّله وخباله) (۳).

۱- مجموعه الفتاوی: ج۲۷ ص۱۸۳-۱۸۴.

۲- مجموعه الفتاوی: ج۲۷ ص۲۲۱.

۳- الجوهر المنظّم: ص۵۷.

السبب الثالث : تجاوزات ابن تيميّه بحقّ الخالق كالقول بالتجسيم، حيث يتابع الإمام الهيتمى قوله بحقّ ابن تيميّه: (حتّى تجاوز - أى بعد تعدّيه على حرمات الرسول (ص) - إلى الجناب الأقدس المنزّه عن كلّ نقص والمستحقّ لكلّ كمال أنفس، فنسبَ إليه العظائم والكبائر، وخرق سجاف عظمته وكبرياء جلالته بما أظهره للعامّه على المنابر من دعوى الجهه والتجسيم، وتضليل من لم يعتقد ذلك من المتقدّمين والمتأخّرين، حتّى قام عليه علماء عصره، وألزموا السلطان بقتله أو حبسه وقهره، فحبسه إلى أن مات، وخمدت تلك البدع، وزالت تلك الظلمات، ثمّ انتصر له أتباع. . .) (۱).

(۳ ما ورد فى كتاب (ابن تيميّه: حياته وعصره، آراؤه وفقهه) للإمام محمّد أبو زهره حيث قال: (هذا كلام ابن تيميّه بنصّه، ولا تتّسع عقولنا لإدراك الجمع بين الإشاره الحسيّه بالأصابع والإقرار بأنّه فى السماء، وأنّه يستوى على العرش، وبين التنزيه المطلق عن الجسميّه والمشابهه للحوادث) (۲).

(۴ ما ورد فى كتاب (منهاج السنّه) لابن تيميّه، حيث نجد التصريح الواضح منه بذلك، فيقول:

(وقد يُراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يُرى، أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يُرى فى الآخره، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدّعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإنْ أراد - أى العلاّمه الحلّى - بقوله:

«ليس بجسم» هذا المعنى، قيل له: هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللّفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول) (۳).

۱- المصدر نفسه.

۲- ابن تيميّه، حياته وعصره آراؤه وفقهه: ص۲۲۸.

۳- منهاج السنه: ج۲ ص۱۳۵.

(۵ ما ورد فی کتاب (المقالات السنیه فی کشف ضلالات أحمد بن تیمیّه) للشیخ عبد الله الهروی نسبةً إلی هرر الواقعه فی المنطقه الداخلیّه من أفریقیا، فیقول: (المقاله الثالثه: قوله بالجسمیّه، وأمّا قوله بالجسمیّه فی حقّ الله تعالی، فقد ذکر ذلک فی کتابه شرح حدیث النزول ونصّه - أی نصّ کلام ابن تیمیّه فی شرح الحدیث - وأمّا الشرع فمعلوم أنّه لم ینقل عن أحد من الأنبیاء ولا الصحابه ولا التابعین ولا سلف الأمّه أنّ الله جسم، أو أنّ الله لیس بجسم، بل النفی والإثبات بدعه فی الشرع) (۱)

فهنا ابن تیمیّه یصرّح بما لا یدَع مجالاً للشکّ بأنّ النفی للجسمیّه عن الله بدعه فی الشرع.

(۶ ما ورد فی مقدّمه کتاب (ابن تیمیّه ذلک الوهم الکبیر) : (لقد اختصر التیمیّه الوهّابیه واختزلوا دین الإنسان فی شخص ابن تیمیّه، ومن بعده ابن عبد الوهّاب حتّی أنّک إذا طالعت کتبهم أو سمعت دروسهم وخطبهم لا تقرأ ولا تسمع إلّا «قال شیخ الإسلام» ، «قال ابن تیمیّه» ، وکأنّ ابن تیمیّه هذا صار رسولاً آخر للمسلمین لا یؤخذ الدِّین إلّا منه ولا تعتمد الأحکام إلّا بتقریره.

. . . والکلام علی معتقد ابن تیمیّه ومخالفاته لیس أمراً مبتدعاً ولا مستحدَثاً، بل إنّه قد ردّ علیه وانتقده الکثیرون فی عصره وحتّی یوم الناس هذا، ومن هؤلاء نذکر الحافظ شمس الدِّین الذهبی، وابن جهبل الحلبی، وتقی الدِّین السبکی، وابنه تاج الدِّین، وابن شاکر الکتبی، والقاضی صفیّ الدِّین الهندی، وجلال الدِّین القزوینی، وعلاء الدِّین البخاری، وکمال الدِّین ابن الزملکانی، والحافظ صلاح الدِّین العلائی، والحافظ ابن رجب الحنبلی،

۱- المقالات السنّیه فی کشف ضلالات ابن تیمیّه: ص۹۲.

وبـدر الدِّين بن جماعه، وأبو حيّان الأندلسـى المفسّر، وعفيف الدِّين اليافعى، والفرغانى الحنفى، والحافظ ابن حجر العسـقلانى، والحافظ ابن حجر الهيتمى، والإمـام الحصـنى، والحافـظ العراقى، والحافظ السـخاوى، وزيـد الـدِّين المناوى، والجلال الـدوانى، ومحمّد بن على بن علّان الصدّيقى، وملاّ على القارى، والشـهاب الخفاجى، والعلاّمه الزرقانى، والعلاّمه محمّد زاهد الكوثرى. . . (١).

. . . وبعد، فإنّه لا عداوه بيننا وبين ابن تيميّه) (٢)

ويقول فى موضع آخر: (عقيده ابن تيميّه هى عقيده التجسيم والتشبيه) .

هذا ما يصل إليه الباحث فى كلّ تحقيق يقوم به فى تراث ابن تيميّه.

ومع كـلّ هـذا نجـد أنصـار ابن تيميّه يـدافعون عنه، بـل يؤلّفون المؤلّفات لـدفع ما يسـمّى بالشـبهات عنه كما فى كتاب (دعاوى المنـاوئين لشـيخ الإسـلام ابن تيميّه، عرض ونقـد) تـأليف الـدكتور عبـد الله الغصن حيث يقول: (المطلب الأوّل: دعوى أنّ شـيخ الإسلام مجسّم ومشبّه) .

ثمّ ينقل عشـرات الكلمات لعلماء المسـلمين الذين اتّهموه بالتجسـيم فيقول: (فمنها رميه بأنّه مجسّم كما قال الحصـنى: والحاصل أنّه وأتباعه من الغلاه فى التشبيه والتجسيم) (٣).

فإذا كانت هـذه مجرّد اتّهامات، لنا أن نسأل عن السبب فى هذه العشـرات من الكتب للدفاع عنه، وهل كلّ ما قاله هؤلاء الأعلام افتراءٌ عليه؟

١- وعشـرات بل مئات علماء المسلمين من مختلف الاتّجاهات وقالوا بأنّ هذا الرجل صاحب بدعه. ابن تيميّه ذلك الوهم الكبير: ص(٨).

٢- ابن تيميّه ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنّه: ص٦.

٣- دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّه: ص١٣٩.

ثمّ يقول: (منها أنّ ابن تيميّه أثبت النزول. . . ومنها أنّه يشبّه) .

ثمّ ينقل عن أبى الحسن على الدمشقى عن أبيه قوله: (كنّا جلوساً فى صحن الجامع الأموى فى مجلس ابن تيميّه فذكّر ووعظ، وتعرّض لآيات الاستواء، ثمّ قال: واستوى الله على عرشه كاستوائى هذا، فوثب الناس عليه وثبةً واحدةً وأنزلوه عن الكرسى وبادروا إليه ضرباً باللكم والنعال) (۱)وغير ذلك.

(۷ ما ورد أيضاً فى كلمات ابن تيميّه فى (شرح حديث النزول) والذى حاول فيه الفرار من محذور التجسيم ولكنّه مع ذلك وقع ولم يستطع الفرار، فقال:

(فمن قال: إنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركّب، فهو مخطئ، ومن قصد نفى هذا التركيب عن الله: فقد أصاب فى نفيه عن الله. . ولفظ التركيب قد يُراد به: أنّه ركّبه مُركّب أو أنّه كانت. . .) (۲)

فابن تيميّه يعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى مركّب، ولكنّه لم يركّبه أحد، بل هو من الأزل مركّب، وقد ثبت فى محلّه أنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه، فيثبت أنّ الله محتاج، فيكون حادثاً.

فهو لم ينفِ عن الله مطلق التركيب ولا أصله، بل نفى عنه تركيباً معيّناً.

(۸ وهو ما نختاره أيضاً من كلمات وعبارات ابن تيميّه الوارده فى (تلبيس الجهميّه فى تأسيس بدعهم الكلاميّه) حيث يقول:

(إنّ لفظ الجسم والعرض والمتحيّز ونحو ذلك، ألفاظٌ إصطلاحيّه، وقد قدّمنا غير مرّه أنّ السلف والأئمّه لم يتكلّموا فى ذلك فى حقّ الله لا بنفيٍ ولا

۱- المصدر نفسه: ص۱۴۱.

۲- شرح حديث النزول: ص۲۳۷-۲۳۸.

بإثبات، بل بدّعوا أهل الكلام بذلك، وذمّوهم غايه الذمّ) (۱)

فإلى هنا ابن تيميّه لا ـ يثبت الجسم ولا ينفيه، فمن أين ننسب له القول بالجسميّه؟ هذا ما نثبته من تتمّه كلامه حيث يقول: (ولم يذمّ أحدٌ من السلف أحداً بأنّه مجسّم، ولا ذمّ المجسّمه، وإنّما ذمّوا الجهميّه النفاه لذلك وغيره، وذمّوا أيضاً المشبّهه. . . ومن أسباب ذمّهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك ما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحقّ، كما قال الإمام أحمد. . . لكن أيّ محذور في ذلك، وليس في كتاب الله ولا سنّه رسوله ولا قول أحد من سلف الأمّه وأئمّتها أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً. فنفي المعاني الثابته بالشرع والعقل، بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرعٌ ولا عقلٌ، جهلٌ وضلال) (۲)

ويقول في نفس الكتاب: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّه، مثل: الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئه والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً، والجسم متبعّض ومتجزّئ، وإن لم يقولوا هو جسم، فيُقال له: لا ـ اختصاص للحنابله بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام،

بل وسائر الملل وسلف الأمّه وأئمّتها) (۳)

وأنّى لابن تيميّه أن ينسب ذلك لأئمّه السلف وعلمائهم، وكذلك تلامذته ومن هم على شاكلته الذين حذوا حذوه وصرّحوا بأنّ الله تعالى جسم، ومنهم الشيخ العثيمين في (شرح العقيده الواسطيّه) حيث يقول:

(وأمّا أدلّه نفاه الرؤيه العقليّه فقالوا لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً،

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۱ ص۳۷۲.
۲- المصدر نفسه: ج۱ ص۳۷۳.
۳- المصدر نفسه: ج۱ ص۲۵۱.

والجسم ممتنع على الله تعالى لأنّه يستلزم التشبيه، والردّ عليهم أنّه إن كان يلزم من رؤيه الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك) (۱)

ويقول أيضاً في الكتاب: (إن أردتم بأنّه ليس لله ذات تتّصف بالصفات اللازمه واللائقه بها، فقولكم باطل، وإن أردتم بالجسم الذي قلتم يمتنع أن يكون الله جسماً الجسم المركّب من العظام واللحم والدم وما أشبه ذلك، فهذا ممتنعٌ على الله) (۲)

تاريخ التجسيم عند ابن تيميه

حاول بعض أتباع الشيخ ابن تيميه أن يوهموا الآخرين بأنّ ابن تيميّه كان في زمانه رافعاً لرايه التوحيد الحقّ، وأنّه كان إماماً لأهل السنّه والجماعه، وأنّ هناك افتراءات عليه حصلت له بعد وفاته ومنها نسبه القول له بالتجسيم.

ولكنّنا عندما نرجع إلى تأريخ هذا الرجل نجد أنّه في زمانه كان متّهماً بالتجسيم والتشبيه، وسُجِنَ على هذا الأساس، ومن المصادر التاريخيّه التي

أشارت لذلك كتاب (تأريخ أبي الفداء، المسمّى: المختصر في أخبار البشر) تأليف الملك المؤيّد شاهنشاه بن أيّوب المتوفّى سنه ۷۳۲ه-. وقد وردت ترجمه صاحب الكتاب في (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لابن عماد الحنبلي الدمشقي، وفيه يقول عنه: (وفيها صاحب حماه الملك المؤيّد عماد الدِّين إسماعيل شاهنشاه أيّوب العالم العلاّمه المُفنّن، الشافعي السلطان، وذكر له الأسنوي في طبقاته ترجمه عظيمه، وقال: كان جامعاً لأشتات العلوم، أُعجوبه من أعاجيب الدُّنيا، ماهراً في الفقه، والتفسير، والنحو، وعلم

۱- شرح العقيده الواسطيّه: ص۳۸۹.

۲- المصدر نفسه: ص۳۲۱.

الميقات، والفلسفه، والمنطق، والطبّ، والعروض، والتاريخ، وغير ذلك من العلوم، شاعراً، ماهراً، كريماً إلى الغايه، صنّف فى كلّ علم تصنيفاً أو تصانيف. . .) (١)(وكان هذا المؤلِّف معاصراً لابن تيميّه، باعتبار أنّ وفاته كانت فى سنه ٧٣٢ه‍–.

يقول صاحب كتاب تاريخ أبى الفداء عن ابن تيميّه (وقد ذكرنا بعضه) :

(وفيها – أى فى سنه ٧٠٦ ه‍– – استدعى تقىّ الدِّين أحمد بن تيميّه فى دمشق إلى مصر وعقد له مجلس وأُمسك وأُودِع الاعتقال بسبب عقيدته فإنّه كان يقول بالتجسيم) (٢)

ومثل هذا الشاهد ذكره من المعاصرين الإمام محمّد أبو زهره، من كبار علماء الأزهر الشريف فى كتابه (تأريخ المذاهب الإسلاميّه فى السياسه والعقائد وتأريخ المذاهب الفقهيّه) حيث يقول: (وعلى ذلك يقرّر ابن تيميّه أنّ مذهب السلف هو إثبات كلّ ما جاء فى القرآن الكريم من فوقيّه وتحتيّه

واستواء على العرش، ووجه ويد ومحبّه وبُغض، وما جاء فى السنّه من ذلك أيضاً من غير تأويل، وبالظاهر الحرفى، فهل هذا هو مذهب السلف حقّاً؟ ونقول فى الإجابه عن ذلك: لقد سبقه بهذا الحنابله فى القرن الرابع الهجرى كما بيّنا، وادّعوا أنّ ذلك مذهب السلف، وناقشهم العلماء فى ذلك الوقت، وأثبتوا أنّه يؤدّى إلى التشبيه والجسميّه لا محاله، وكيف لا يؤدّى إليهما والإشاره الحسيّه إليه جائزه، وقد تصدّى لهم الإمام الفقيه الحنبلى الخطيب ابن الجوزى. . .) (٣)

١– شذرات الذهب فى أخبار من ذهب: ج(٨) ص١٧٢.

٢– تأريخ أبى الفداء المسمّى المختصر فى أخبار البشر: ج٢ ص٣٩٢.

٣– تاريخ المذاهب الإسلاميّه فى السياسه والعقائد وتأريخ المذاهب الفقهيّه: ص١٨٢، الفقره رقم: ٢٤٤.

وبالإضافه إلى تاريخ هـذا الإنسان الذى سُـجِنَ بسـبب مخالفاته العقائديّه لأكثر أهل السـنّه والجماعه، نجده أيضاً يحاول اختراع مسائل فى التوحيد لأجل تمرير معتقداته وتكفير مخالفيه، يقول صاحب كتاب التنديد بمَن عدّد التوحيد عن ذلك: (وأمّا القسـم الثالث من التوحيـد وهو ما سـمّوه بتوحيد الأسـماء والصـفات فقد أشار إليه وذكره ابن تيميّه فى منهاج سـنّته باسم: إثبات حقائق أسماء الله وصفاته. والمراد من هذا التقسيم إثبات التشبيه والتجسيم وبيان أنّه غير مذموم. . .) (۱).

إذن دعوى أنّ هذه النظريّه هى نظريّه أهل السنّه والجماعه، ونظريّه السلف، هى دعوى باطله.

أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع

هناك محاولات قام بها بعض أصـحاب نظريّه التجسـيم راموا من خلالها الدفاع عن أنفسهم بسبب ما ورد فى أقوالهم، وهذا خير شاهد على وقوعهم فى التشبيه والتجسـيم، وإلّا لماذا لم يدافع الأشاعره عن أنفسـهم فى هذا المجال، وكذلك المعتزله والصوفيّه والإماميّه، ولا يحتاجون إلى ذلك، والدليل واضح وهو أنّ ما قاله هؤلاء لا توجد فيه رائحه تشبيه أو تجسيم.

ومن هذه المحاولات نذكر:

المحـاوله الأولى : وقـد تقـدّم الكلام عنهـا، وحاصـلها: أنّهم قـالوا: «إنّ الله جسم لا ـ كالأجسـام» ، فهـل مرادهم أن ينفوا عن الله الجسميّه، أم مرادهم أن ينفوا عن الله أنّه لا يشابهه جسم وإن كان جسماً؟ فأىّ منهما مرادهم؟

۱- التنديد بمَن عدّد التوحيد: ص۱۹.

وبتعبير آخر: هل المراد نفى الشّبه فقط أم نفى أصل الجسميّه؟

فإن كان المراد نفى الجسميّه فليقولوا إذن بأنّه ليس بجسم، وبتعبير منطقى: اجعلوها سالبه بانتفاء الموضوع، وقولوا: ليس بجسم، كما قال بذلك أئمّه أهل البيت (ع) ، وإلاّ فصريح كلامهم هو إثبات أصل الجسميّه ونفى شَبَهِهِ بسائر الأجسام، وأنّ هذا الجسم لا يشبه جسماً آخر، فأصل الجسميّه وخصائصها ثابتان فى كلامهم، وهم صرّحوا بأنّ قولهم (الله جسم) المراد منه اللفظ والمعنى، فيطلق عليه لفظ الجسم ومعنى الجسم أيضاً.

ومن الشواهد على ذلك ما ورد فى كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّه فى فتح البارى) . فقد ورد فى المتن: (قال إمام الحرمين فى الرساله النظاميّه: اختلفت مسالك العلماء فى هذه الظواهر (١). فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك فى آى الكتاب وما يصحّ من السنن، وذهب أئمّه السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى) (٢).

إذن فهم يطلقون اللفظ ولكن يقولون إنّ المعنى غير مرادٍ فيكون اللّفظ قد استعمل فى غير ما وضع له، وهذا هو المجاز، وهذه نظريّه السلف.

لكن على بن عبد العزيز يقول معلّقاً على هذه النظريّه: (نسبه تفويض معانى الصفات للسلف الصالح خطأ بالغ) أى أنّ نسبه هذا الكلام من إمام الحرمين للسلف غير صحيحه (وتجهيل لهم، وتقوّل عليهم بما لم يعتقدوه، وإنّما مذهبهم إثبات معانى الصفات وفهمها ومعرفتها، وتفويض كيفيّاتها فقط. . .) (٣).

١- من قبيل استوى على العرش، وله يد ووجه. . . .

٢- التنبيه على المخالفات العقديّه فى فتح البارى: ج١٣ ص٥٠١، كتاب التوحيد، باب: ٢٢، ح٧٤١٨ - ٧٤٢٨.

٣- المصدر نفسه.

وتقرير كلامه: فى قولنا – مثلاً – بأنّ الله له يد، أنّ لفظ اليد استعمل فى معناه، واليد فى اللّغه هى الجارحه، نعم نحن لا نعرف كيفيّه اليد هل هى بخمس أصابع أو عشر. . . هذه الكيفيّه فقط مجهوله، وإلاّ فإنّه تعالى له يد.

فهؤلاء لو لم يعتقدوا بالجسميّه أو باليد أو بالوجه. . . لقالوا إنَّه ليس بجسم، وليس له يد. لكنّهم صرّحوا أنّ اليد لفظاً ومعنىً موجوده لله تعالى، واختلفوا فى الكيفيّه فقط.

وبهذا يثبت مدّعانا فى أنّ هؤلاء قالوا صراحةً بالتجسيم، وإنّما نفوا أن يكون مشابهاً لأجسام الآخرين، ونفى التشبيه لا ينفى أصل الجسميّه.

المحاوله الثانيه : عندما سمّى أصحاب هذا المنهج بالمجسّمه والمشبّهه قالوا: صحيح أنّ هذه الصفات تجرى بظاهرها اللّفظى واللّغوى والمعنوى على الله تعالى، ولكن بقيدٍ هو: بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل ولا تعريف.

وإذا ما أردنا أن نضمّ هذه المحاوله إلى سابقتها، فمفاد زعمهم وقولهم يمكن تصويره على الشكل التالى: الله تعالى جسم لا كالأجسام، بلا تشبيه وبلا تعطيل وبلا تمثيل وبلا تكييف وبلا تحريف.

وصرّحوا فى كلماتهم كثيراً بهذا الأمر، ومن ذلك ما ورد فى كتاب (شرح الأصبهانيّه) وهو شرح عقيده مختصره لأبى عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عباد العجلى الأصبهانى الأشعرى المتوفّى سنه ٦٨٨ هـ، تأليف ابن تيميّه، وفيه يقول: (فالذى اتّفق عليه سلف الأمّه وأئمّتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) (١)

١- شرح الأصبهانيّه: ص٢٤-٢٥.

المورد الثانی : ما ورد فی کتاب (مجموعه الفتاوی) لابن تیمیّه، حیث یقول: (فمذهب السلف إثبات الصفات وإجراؤها علی ظاهرها - أی معانیها الأصلیّه - ونفی الکیفیّه عنها لأنّ الکلام فی الصفات فرع عن الکلام فی الذات. . .) (١).

المورد الثالث : ما ورد فی (مجموع الفتاوی) لابن باز، حیث یقول:

(والواجب علی المسلم أن یسلک فی هذه الآیات وما فی معناها من الأحادیث الصحیحه الدالّه علی أسماء الله وصفاته مسلک أهل السنّه والجماعه، وهو الإیمان بها، واعتقاد صحّه ما دلّت علیه وإثباته له سبحانه علی الوجه اللائق به من غیر تحریف ولا تعطیل ولا تکییف ولا تمثیل، وهذا هو

المسلک الصحیح الذی سلکه السلف الصالح واتّفقوا علیه. . .) (٢)

المورد الرابع : ما ورد فی کتاب (فتاوی اللجنه الدائمه) وفیه: (بل یثبتون لله ما دلّت علیه حقیقه. . . ولا شکّ أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم فی إثبات معانی النصوص حقیقهً من غیر تکییف ولا تمثیل له بخلقه ولا تأویل ولا تعطیل؛ لأنّ الأصل الحقیقه، ولا دلیل علی العدول عنها) (٣).

والغریب أنّ کلّ هؤلاء یقولون: لا تمثیل ولا تکییف، ولکن لا أحد منهم یقول: ولا تجسیم. . . وهذا ما یکشف بالملازمه عن قولهم بالجسمیّه.

المورد الخامس : ما ورد فی کتاب (عقیده السلف وأصحاب الحدیث أو الرساله فی اعتقاد أهل السنّه وأصحاب الحدیث والأئمّه) تألیف الإمام عبد الرحمن أبی عثمان إسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی، المتوفّی سنه ٤٤٩ه-.

١- مجموع الفتاوی: ج ١١ ص ١٣٩.

٢- مجموع فتاوی ومقالات لابن باز: ج ١ ص ١٣٧.

٣- فتاوی اللجنه الدائمه للبحوث العلمیّه: ج ٣ ص ١٧٩-١٨٠.

وفيه يقول: (التشبيه ينقسم إلى قسمين: تشبيه المخلوق بالخالق، كتشبيه النصارى عيسى بالله، وتشبيه المشركين أصنامهم بالله. والثانى: تشبيه الخالق بالمخلوق، كقول المشبّهه: لله يدٌ كأيدينا وسمعٌ كأسماعنا) . وبعد أن يتعرّض لتعريف التحريف اللّفظى والمعنوى يتابع القول: (وقد أعاذنا الله تعالى - أهل السنّه - من التحريف والتشبيه والتكييف. . .) (۱).

فالفرق إذن بين المحاولتين: أنّ المحاوله الأولى لا تنفى الجسميّه، وإنّما تنفى التشبيه فقط. والمحاوله الثانيه لا يوجد فيها بلا تجسيم، بل يوجد فيها (بلا تحريف وبلا تكييف وبلا تعطيل ولا تمثيل) .

وهذا يكشف عن أنّهم يؤمنون بالجسميّه، ولكن لا يشبّهون جسمه تعالى بأجسام المخلوقين، وأمّا أصل الجسميّه فيؤمنون بها.

وبهذا يتّضح أنّ هذه المحاولات فيها خلل؛ لكونها لا تنفى الجسميّه أوّلاً، ولأنّها تنفى الكيفيّه والمثليّه ثانياً.

الشيخ عبده وردّه على المجسمه

انتقد الشيخ محمّد عبده أحد كبار أعلام الأزهر نظريّه ابن تيميّه فى الصفات؛ لما تؤدّى إليه من التجسيم والتشبيه، وفى حاشيه كتاب (دفع شبهه التشبيه) للإمام عبد الرحمن أبى الحسن الجوزى، المتوفّى سنه ۵۹۷ه-، يعلّق الشيخ محمّد عبده فى حاشيته على الكتاب فيما كتبه على العضديّه عند الكلام على حديث افتراق الأمّه، فيقول: (فإنْ قلت: إنّ كلام الله وكلام النبىّ (ص) مؤلَّف من الألفاظ العربيّه ومدلولاتها معلومه لدى أهل اللغه، فيجب الأخذ بحاقّ مدلول اللفظ كان ما كان [بمقتضى نزول القرآن بلسانٍ عربىٍّ

۱- عقيده السلف وأصحاب الحديث: ص۱۶۲-۱۶۴.

مُبین] قلت لو التزمنا بهذا [أی بنظریّه أتباع ابن تیمیّه الذین قالوا بأنّ الصفات فی القرآن والروایات نحملها علی ظاهرها بلا تصرّف فی اللّفظ والمعنی وإلاّ للزم التأویل المرفوض] قلت: حینئذٍ لم یکن ناجیاً إلّا طائفه المجسّمه) . ومراده أنّ الأمر لو کان کذلک، لکانت کلّ النظریّات والمدارس العقدیّه والفکریّه مؤدّیه إلی النار، وباطله لما فیها من الشرک، وبالتالی فالموحّدون هم المجسّمه فقط.

ثمّ یتابع القول: (لم یکن ناجیاً إلّا طائفه المجسّمه الظاهریّون القائلون بوجوب الأخذ بجمیع النصوص وترک طریق الاستدلال رأساً، مع أنّه لا یخفی ما فی آراء هذه الطائفه من الاختلال مع سلوکهم طریقاً لیس یفید الیقین بوجه، فإنّ للتخاطبات مناسبات، فلا سبیل إلّا إلی الاستدلال حتّی ننقل ونؤوّل ما یبدی بظاهره نقصاً إلی ما یفید الکمال) (۱).

ابن الجوزی وردّه علی المجسمه

یُعتبر ابن الجوزی أحد أعلام المذهب الحنبلی، ولکنّه أنکر علی أتباع ابن تیمیّه قولهم بالتجسیم والتشبیه، وحاول الدفاع عن الإمام أحمد بن حنبل الذی نسب إلیه المجسّمه أُموراً هو بریءٌ منها، کما ادّعی ابن الجوزی.

یقول ابن الجوزی فی کتابه (دفع شُبه التشبیه) : (ورأیت من أصحابنا – أی الحنابله – من تکلّم فی الأصول بما لا یصلح، ورأیتهم قد نزلوا إلی مرتبه العوامّ فحملوا الصفات علی مقتضی الحسّ، فسمعوا أنّ الله سبحانه خلق آدم (ع) علی صورته فأثبتوا له صوره ووجهاً زائداً علی الذات، وعینین وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء لوجهه هی السبحات ویَدَین وأصابع وکفّاً

۱- دفع شُبه التشبیه بأکفّ التنزیه: ص(۸)، الحاشیه رقم: ۲.

وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا: يجوز أن يَمسّ ويُمَسّ ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفّس، ثمّ إنّهم يرضون العوامّ بقولهم: لا كما يعقل) .

أي هذه ال-(لا) التى أضافوها إلى قولهم (لا كالأجسام) و (لا بتكييف) هى برأى ابن الجوزى لخداع العوامّ وللتعميه والتمويه.

ثمّ يتابع: (وقد تبعهم خلقٌ من العوامّ، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل وأتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل، فإيّاكم أن تبتدعوا فى مذهبه ما ليس منه، ثمّ قلتم فى الأحاديث: تُحمل على ظاهرها، فظاهر القدم الجارحه) .

ثمّ يذكر شاهداً فيقول: (فإنّه لمّا قيل فى عيسى: «روح الله» اعتقدت النصارى أنّ لله سبحانه وتعالى صفه هى روح ولجت فيه، ومن قال استوى بذاته المقدّسه فقد أجراه سبحانه مجرى الحسيّات) .

ثمّ يتألّم ابن الجوزى من بعض علماء الحنابله فيقول: (فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل الصالح السلفى ما ليس منه، فقد كسيتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً - وهو التجسيم - حتّى صار لا يقال عن حنبلى إلّا مجسّم) (١).

ومن كلام الجوزى وإنكاره على أتباع الحنابله وعموم مدرسه ابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب، يتبيّن لنا رأى علماء السنّه فى التوحيد الذى شوّه حقيقته ابن تيميّه وأتباعه الذين يقومون فى عصرنا الحاضر بتبديل المناهج الدراسيّه فى المدارس وإدخال منهج التجسيم فيها.

ويتابع ابن الجوزى القول: (ثمّ زيّنتم مذهبكم أيضاً بالعصبيّه ليزيد بن

١- دفع شُبه التشبيه بأكفّ التنزيه الامام ابن الجوزى الحنبلى: ص٩٧ إلى ص١٠٢.

معاويه، وقد علمتم أنّ صاحب هذا المذهب أجاز لعنته. . .) (۱).

هـذه شـهاده من ابن الجوزی نضـعها بین یـدی القـارئ الکریم لیطّلع علی حقیقه موقف علماء السـنّه، ولا سـیّما أئمّه الحنابله من مدرسه التجسیم.

الملازمه بین التشبیه والتجسیم

من الأسـالیب المهمّه التی ابتـدعها البعض فی الـدفاع عن ابن تیمیّه ونفی القول بالتجسـیم عنه: محاوله القول بأنّ منهـج ابن تیمیّه وأتباعه ینفی التشبیه أو التکییف والتمثیل عن الله، وهذا یتضمّن نفی التجسیم عنه تعالی.

وفی معرض الإجابه عن ذلک نشـیر إلی أنّنا سنکتفی بما قاله ابن تیمیّه من عدم وجود ملازمه بین نفی التشبیه والتمثیل وبین نفی التجسـیم - کمـا ذکرنـا سابقـاً - وبالتـالی فلیس کـلّ من نفی التمثیل والتشبیه عنه سـبحانه ینفی الجسـمیّه عنه، فقـد ینفی البعض التشبیه والتمثیل ولکنّه یلتزم بالتجسیم.

ولکی لا نُتَّهم بأنّا نقتطع من کلام ابن تیمیّه ما یتناسب مع هدفنا وغایتنا ننقل کلماته وکلمات أتباعه من موارد متعدّده ومنها:

المورد الأوّل : مـا ورد فی کتـاب (درء تعـارض العقـل والنقـل) : (وفی الجمله الکلاـم فی التمثیـل والتشبیه، ونفیه عن الله مقام، والکلام فی التجسیم ونفیه مقامٌ آخر) (۲)

ومفـاد هـذا الکلام أنّه من خلال عطف التفسـیر فی قوله (التمثیل والتشبیه) یتبیّن أنّ المراد من التمثیل والتشبیه أمرٌ واحـد، وثانیاً: أنّه لا یتبادر إلی الذهن أنّ نفی التمثیل والتشبیه عن الله تعالی یلازم نفی الجسمیّه، فالقول

۱- المصدر نفسه: ص۱۰۲.

۲- درء تعارض العقل والنقل: ج۲ ص۴۰۵.

بأنّ الله تعالى ليس له مثيلٌ أو شبيه، لا يلزم منه أنّه ليس له جسم، ولكن جسم لا كالأجسام.

المورد الثانى : ما ورد فى (شرح الأصبهانيّه) ضمن سلسله منشورات مكتبه دار المنهاج للنشر والتوزيع، وهو شرح عقيده مختصره لأبى عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عباد العجلى الأصبهانى الأشعرى، المتوفّى سنه (٦٨٨ه-) ، ومن تأليف ابن تيميّه، وفيه: (فالذى اتّفق عليه سلف الأمّه وأئمّتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل) (١).

والملاحظ هنا أنّه لا يضيف قيد (وبلا تجسيم) .

قد يقال : إنّ هذا لا يثبت عدم نفيه للتجسيم؟

والجواب : بل هو يثبت؛ لأنّه فى مقام بيان عقيدته، وإذا صار فى مقام البيان فلابدّ أن يذكر كلّ القيود التى يعتقد بها، وحيث إنّه لا يعتقد بالتعطيل ولا بالتكييف ولا بالتمثيل ولا بالتحريف فقد ذكرها، أمّا حيث أنّه يعتقد بالجسم - ولو بجسم لا كالأجسام - لم يشر إليها هنا.

وهذا من قبيل كون الرسول (ص) فى مقام بيان حقيقه الصلاه، فقال: إنّ الصلاه لها هذه الأجزاء، والذى يبطلها هذه الموانع، فلا يمكن أن نقول إنّ هناك أجزاء أخرى لم يشِر إليها، لأنّه فى مقام البيان، سواء كان الإطلاق حكمياً أو مقامياً.

المورد الثالث : ما ورد فى (مجموعه الفتاوى) ، وفيها: (من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. . .) (٢)

١- شرح الأصبهانيّه: ص٣٤.

٢- مجموعه الفتاوى: المجلّد ۶، ج ١١، ص١٣٩.

المورد الرابع : ما ورد فی (مجموعه فتاوی ومقالات متنوّعه) لابن باز، أحد أئمّه الوهّابیه المعاصرین، یقول: (والواجب علی المسلم أن یسلک فی هذه الآیات وما فی معناه من الأحادیث الصحیحه الدالّه علی أسماء الله وصفاته مسلک أهل السنّه، وهو الإیمان بها واعتقاد صحّه ما دلّت. . . من غیر تحریف ولا تعطیل ولا تکییف ولا تمثیل) (۱). وکما تلاحظ لم یذکر: وبلا تجسیم.

المورد الخامس : ما ورد فی (فتاوی نور علی الدرب) للإمام ابن باز، وفیه یقول: (وإنّما یُمِرُّون آیات الصفات وأحادیثها کما جاءت بغیر تحریف ولا تعطیل ولا تکییف ولا تمثیل. . .) (۲)

وهذا إصرار منهم علی أنّ الحقیقه هی ما نقلناه وأنّهم لم ینفوا الجسمیّه، مع أنّهم یمکنهم التعبیر بوضوح عن معتقدهم من خلال اللجنه الدائمه للبحوث العلمیّه والإفتاء فی المملکه العربیّه السعودیّه، والتی تمثّل الاتّجاه الوهّابی ومدرسه ابن تیمیّه، وإصدار بیان واضح بکونهم لا یؤمنون بالتجسیم.

وهذا ما یدفعنا إلی الإعلان بوضوح: أنّه بمجرّد هذا الإعلان نکون علی استعداد لطیّ صفحات هذا البحث وتأیید وتبنّی ما یقولونه حینئذٍ.

المورد السادس : فی (فتاوی اللّجنه الدائمه للبحوث العلمیّه والإفتاء) جمع وترتیب أحمد بن عبد الرزّاق الدّویش، وبعد أن یشیر إلی الصفات الخبریّه یقول: (ولا شکّ أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم فی إثبات معانی النصوص حقیقهً، من غیر تکییفٍ ولا تمثیل له بخلقه ولا تأویل ولا تعطیل،

۱- مجموعه فتاوی ومقالات متنوّعه: ج۱ ص۱۳۷.

۲- فتاوی نور علی الدرب: ج۱ ص۵۰.

لأنّ الأصل الحقيقه، ولا دليل على العدول عنها، فكان السلف بذلك أسعد بالدليل وبالله التوفيق. اللجنه الدائمه: عبد الله بن قعود، عبد الله بن غديان، عبد الرزّاق العفيفى، وابن باز) (١)

أبو زهره ورأيه فى المجسمه

من الذين اعترضوا على القائلين بالتجسيم: الإمام محمّد أبو زهره فى كتابه (ابن تيميّه حياته وعصره) . يقول بعد أن ينقل نظريّه ابن تيميّه ويعمل على تقييمها لجهه عدم صلاحيّتها لدفع إشكاليّه التشبيه والتجسيم:

(وننتهى من هذا إلى أنّ ابن تيميّه يرى الألفاظ فى اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعانى تليق بذاته الكريمه، وهنا نقف وقفه: إنّ هذه الألفاظ وضعت فى أصل معناها لهذه المعانى الحسيّه. . . وإذا أطلقت على غيرها سواءٌ أكان معلوماً أو مجهولاً فإنّها قد استعملت فى غير معناها) (٢)

فالإمام أبو زهره يعتبر أنّ محاوله ابن تيميّه وقوله بأنّه تعالى جسم لا كالأجسام لا تجديه نفعاً فى دفع شبهه التجسيم، والدليل على ذلك: أنّنا لو جئنا إلى أهل اللّغه لرأيناهم يقولون بأنّ الواضع عندما وضع مثل هذه الألفاظ فإنّما وضعها لمعانيها الحسيّه، فمثلاً يقول الراغب فى مفرداته: (أصل الوجه الجارحه) وفى موضع آخر يقول: (اليد الأصل فيها الجارحه) (٣)

وهذه الألفاظ لا تُطلق على وجه الحقيقه على سواها. فإطلاق الوجه على

١- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء: ج٣ ص١٧٩-١٨٠.

٢- ابن تيميّه، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص٢٣٣.

٣- المفردات، الراغب الأصفهانى، مادّه: الوجه، واليد.

غیر الجارحه لا یکون حقیقیّاً، وهو استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، فیکون مجازاً.

ولو سألنـا أتباع ابن تیمیّه والمـدرسه السـلفیّه عن قولهم بأنّ لله وجهاً، هل مرادکم بالوجه: المعنی المتعارف له؟ فإن قالوا: وجه لا کالوجوه، فهذا

الوجه الـذی هو لا ـ کـالوجوه معروفٌ أم لا ـ؟ فـإن قـالوا: غیر معروف، فهـذا یعنی أنّهم یجهلون الله تعـالی، لأنّهم لم یعرفوا ما هو الوجه، وهکذا الید. . . فهو مجهول، ومفاد ذلک أنّهم لم یعرفوا الله، وبالتالی تکون عبادتهم عن جهل لا عن معرفه.

وأمّا لو قالوا بأنّهم یعرفون ذلک الوجه، فیکون مرادهم منه الجارحه بحسب المعنی اللّغوی، فحینئذٍ یثبت التجسیم.

وبهذا تکون محاولات أتباع هذه المدرسه فاشله وغیر نافعه فی دفع إشکالیّه التجسیم.

المجسمه وتکفیرهم لمخالفیهم

هنـاک نقـاط اشتراک کثیره بین جمیع المـدارس الإسـلامیّه تشـکّل الإطـار العـامّ لاتّجـاه المسـلمین وتسالمهم علی مجموعه من الأفکار والمعتقدات مع الاختلاف فی بعض التفاصیل، کالأشاعره، والمعتزله، والاثنی عشریّه، والصوفیّه و. . . .

وهـذا الأمر لا ینطبق أبـداً علی مـدرسه ابن تیمیّه والإسـلام الأموی الـذی أسّـس له رأس النفاق معاویه بن أبی سـفیان، ومن جاء بعده، حیث هناک التقاطعات الواسعه النطاق التی لا مجال معها للتقریب والتوفیق بینها وبین سائر المدارس الإسلامیّه، وفی الآونه الأخیره جرت محاولات حثیثه وجادّه

لتصویر مدرسه أهل البیت (ع) وأتباعهم بأنّهم الوحیدون الذین یکفِّرون جمیع المسلمین، وبأنّ باقی المذاهب الإسلامیّه لا یوجد عندها شیء من هذا القبیل، وإنّما هذا من اختصاص مدرسه أهل البیت (ع) وعلمائها الذین یعتبرون سائر المسلمین کفّاراً مخلّدین فی النار.

وهذا إنْ وجد عند بعض علماء الشیعه، لکنّه لیس مورد إجماع، فهو رأیٌ اجتهادیّ قابل للموافقه وقابل للمخالفه.

وللردّ علی هذه المغالطه والشبهه کان لابدّ من استعراض بعض الموارد التی نتبیّن من خلالها أنّ المسأله علی النقیض تماماً، وأنّ المدرسه التکفیریّه الوحیده بین المسلمین هی مدرسه ومنهج ابن تیمیّه وأتباعه، وللتدلیل علی ذلک نذکر الشواهد التالیه:

الشاهد الأوّل : ما ورد فی کتاب إثبات الحَدّ، للدشتی المتوفّی سنه ۶۶۵ه-، وبذیله الردّ علی منکر الحَدّ، یقول: (فمن زعم أنّ «الله علی العرش استوی» علی خلاف ما تقرّر فی قلوب العامّه فقد کفر وارتدّ عن دین الإسلام) (۱)

فأیّ عالم من علماء الإسلام قال علی خلاف ما یعتقده العامّه القائلین بأنّ الله مستوٍ وجالس وقاعد علی العرش، فقد کفر وارتدّ عن دین الإسلام، وهل العالم بنظرهم لابدّ أن یأخذ علمه من عوامّ الناس، وما یفهمونه.

ثمّ یقول فی الحاشیه: (قیل لیزید بن هارون «۲۰۶ه-» : مَن الجهمیّه؟ قال: من زعم أنّ «الرحمن علی العرش استوی» علی خلاف ما یقرّ فی قلوب العامّه، فهو جهمیّ. ورواه البخاری فی «خلق أفعال العباد» وعبد الله بن

۱- إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس علی عرشه: ص۱۱۸.

أحمد فى «السنّه» ، وانظر تعليق الذهبى فى «العلوّ») (١)

الشاهد الثانى : قال ابن تيميّه: (والذى تقرّر فى قلوب العامّه أنّ الله مستوٍ على العرش) (٢)

وكلامهم واضح فى أنّ من لم يعتقد بما يفهمه العامّه وما يفهمه أتباع هذا الاتجاه، فهو كافرٌ ومرتدّ عن الإسلام.

الشاهد الثالث : فى فتاوى اللجنه الدائمه، قال فى جواب عن سؤال حول الردّ على القائلين بأنّ «الله فى كلّ مكان» تعالى عن ذلك وما حكم قائلها؟ فقال: (. . . من اعتقد أنّ الله فى كلّ مكان فهو من الحلوليّه. ويرِد عليه ما تقدّم من الأدلّه على أنّ الله فى جهه العلوّ. . . فإنْ انقاد لما دلَّ عليه الكتاب والسنّه والإجماع، وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام) (٣)

ونحن نعلم أنّ جميع الأشاعره، وكذلك المعتزله والصوفيّه والإسماعيليّه وجميع الزيديّه، فضلاً عن الإماميّه، بمختلف اتّجاهاتهم يعتقدون أنّ الله لا يحويه مكان، فهؤلاء إذن كلّهم كفّار ومرتدّون! !

الشاهد الرابع : من الذين صرّحوا بهذا المعتقد صالح الفوزان، وهو من علمائهم المعاصرين، يقول فى (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد) : (ونصوص الصفات. . . وإنّما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره الذين ساروا على منهج مشركى قريش) (۴)

الشاهد الخامس : ما ورد فى تفسير الشيخ العثيمين، القسم المتعلّق بسوره

١- المصدر نفسه: ص١١٨-١١٩.

٢- المصدر نفسه: ص١١٩.

٣- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه: ج٣ ص ١۶٠.

۴- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص١۴۴.

الحجرات و ق والذاريات، حيث يقول كلاماً أوضح من كلّ الكلام المتقدّم: (واعلم أنّ من الضلّال من يقول إنّ الله معنا فی أمكنتنا، وينكرون أنّ

الله فی السماء عالياً، فهؤلاء أتوا داهيتين عظيمتين؛ الأولی: إنكار علوّ الله، الثانيه: اعتقاد أنّه فی الأرض. . . سبحان الله هل يعقل أن يعتقد عاقل فضلاً عن مؤمن أنّه إذا كان فی المرحاض كان الله معه، أعوذ بالله. الذی يعتقد هذا أشهد بالله. أنّه كافر) (١)

لو افترضنا أنّ مثل هذا الكلام نُقل عن بعض علماء مدرسه أهل البيت (ع) فما الذی سيجری، وكيف ستكون ردّه فعلهم؟ وهل يوجد فی كلمات علماء هذه المدرسه من المعاصرين من يكفِّر أحداً من المسلمين؟

أمّا إمامهم ومعلّمهم وأستاذهم ابن تيميّه فقد أسّس لهذا المنهج وتجاوز كلّ المراحل، فلم يكتفِ بكيل اتّهامات الشرك والكفر، بل أفتی بوجوب قتل الشيعه أينما وُجدوا. وهذا ما صرّح به ابن تيميّه فی موارد متعدّده ومنها ما نقله من بعض الروايات المكذوبه التی أوردها فی كتابه (الصارم المسلول علی شاتم الرسول) ، وفيه ينقل بعض الروايات، ومنها:

الروايه الأولی : يقول: «وفی السنّه من وجوه صحيحه عن يحيی بن عقيل. . . عن أبيه، عن جدّه يرفعه قال:

يجیء قوم قبل قيام الساعه يسمّون الرافضه براءٌ من الإسلام» .

فقد أخرج ابن تيميّه الشيعه من الإسلام، ومن العجيب إصراره علی تسميتهم بالرافضه خلافاً لعلماء السنّه الآخرين، ولا سيّما علماء الأزهر.

الروايه الثانيه : ينقلها عن الإمام علیّ (ع) وفيها: قال النبیّ (ص

) : «يا علیّ

١- تفسير القرآن الكريم، سلسله مؤلّفات الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، القسم المتعلّق بسوره الحجرات وق والذاريات.

أنت وشيعتك في الجنّه، وأنّ قوماً لهم نبز يقال لهم الرافضه إن أدركتهم فاقتلهم، فإنّهم مشركون» .

الروايه الثالثه : أيضاً منسوبه للإمام عليّ (ع) : قال رسول الله (ص) :

«ألا أدلّك على عملٍ إن عملته كنت من أهل الجنّه، وإنّك من أهل الجنّه، إنّه سيكون بعدنا قومٌ لهم نبز يُقال لهم الرافضه فإن أدركتموهم فاقتلوهم فإنّهم مشركون» ، وقال عليّ: «سيكون بعدنا قومٌ ينتحلون مودّتنا، يكذبون علينا» (۱)

متى ظهر القول بالتجسيم (محاولات للنيل من الشيعه)

حاول بعض المفترين والمكذّبين ممّن دأبَ على مخاصمه المذهب الإمامي الاثنى عشرى الادّعاء زوراً وبُهتاناً بأنّ هشام بن الحكم أوّل من قال بالتجسيم، وهشام متكلّمٌ شيعي من تلاميذ الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) .

زعم ذلك المؤلّف الوهّابي ناصر القفاري في كتابه (أصول مذهب الشيعه الإماميّه) ؛ قال: (وقد حدّد شيخ الإسلام ابن تيميّه أوّل من تولى كبر هذه الفريه من هؤلاء فقال: وأوّل من عُرف في الإسلام أنّه قال إنّ الله جسم هو هشام بن الحكم) (۲)

وقال أيضاً: (إذن تشبيه الله سبحانه بخلقه كان في اليهود وتسرّب إلى التشيّع، لأنّ التشيّع كان مأوى لكلّ من أراد الكيد للإسلام وأهله، وأوّل من تولّى كبره هشام بن الحكم، ثمّ تعدّى أثره إلى آخرين عُرفوا بكتب الفرق بمذاهب ضالّه غاليه، ولكن شيوخ الاثنى عشريّه يدافعون عن هؤلاء

۱– الصارم المسلول على شاتم الرسول: ج۳ ص۱۰۹۴.

۲– أصول مذهب الشيعه الإماميه: ج۱ ص۵۲۹.

الضـلّال الـذين اسـتفاض خبر فتنتهم واسـتطال شـرّهم، ويتكلّفون تأويل كلّ بائقةٍ منسوبه إليهم أو تكذيبها، حتّى قال المجلسـي: ولعلّ المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندةً.

وأقول: أمّا إنكار بعض الشـيعه لذلك فقد عهد منهم التكذيب بالحقائق الواضـحات، والتصديق بالأكاذيب البيّنات، وأمّا دفاعهم عن هؤلاء الضـلّال فالشـيء من معدنه لا يسـتغرب، فهم يدافعون عن أصحابهم، وقد تخصّص طغام منهم للدفاع عن شذّاذ الآفاق ومن استفاض شرّه وتناقل الناس أخبار مروقه وضلاله) (۱)

ونحن لا نسـتغرب صدور مثل هذه الاتهامات التى لا تسـتند إلى أساس علمى، بل إلى ضغينه فى الصدور، وحقد امتلأ فى قلوب أمثال هؤلاء.

وكان من الجدير بهذا المؤلِّف أن ينقل الأمور كما هى وبتمامها، لا أن يرويها مبتوره ناقصه.

الشاهد على ما نقول: النصوص الوارده عن أئمّه أهل البيت (ع) :

«التوحيـد، أبى، عن أحمـد بن إدريس، عن محمّـد بن عبـد الجبّار، عن صـفوان بن يحيى، عن علىّ بن أبى حمزه قال: قلت لأبى عبد الله (ع) : سـمعت هشام بن الحكم يروى عنكم أنَّ الله جلَّ وعزّ جسمٌ صـمدىٌّ نورىٌّ، معرفته ضـروره، يمنّ بها على من يشاء من خلقه. فقال (ع) :

سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شـىء وهو السـميع البصير، لا يحدّ ولا يحسّ ولا يمسّ، ولا تدركه الحواسّ، ولا يحيط به شىء، لا جسم ولا صوره ولا تخطيط ولا تحديد (۲)

۱- المصدر نفسه: ج۱ ص ۵۳۰-۵۳۱.

۲- توحيد الصدوق: ص۹۸، باب: ۶، ح۴.

وفی روایه محمّد بن زیاد قال: «سمعت یونس بن ظبیان یقول: دخلت علی أبی عبد الله (ع) فقلت له: إنّ هشام بن الحکم یقول قولاً عظیماً؛ إلّا أنّی أختصر لک منه أحرفاً؛ یزعم أنّ الله جسم لأنّ الأشیاء شیئان: جسم، وفعل الجسم، فلا یجوز أن یکون الصانع بمعنی الفعل، ویجوز أن یکون بمعنی الفاعل. فقال أبو عبد الله (ع) :

ویله! أما علم أنّ الجسم محدودٌ متناهٍ، والصوره محدودهٌ متناهیهٌ، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزیاده والنقصان، وإذا احتمل الزیاده والنقصان کان مخلوقاً.

قال: قلت: فما أقول؟ قال (ع) :

لا جسم ولا صوره، وهو مجسّم الأجسام، ومصوِّر الصور لم یتجزّأ أو لم یتناه، ولم یتزاید ولم یتناقص، لو کان کما یقول لم یکن بین الخالق والمخلوق فرق، ولا بین المنشئ والمنشأ، لکن هو المنشئ، فرق بین من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ کان لا یشبهه شیء، ولا یشبه هو شیئاً» (۱)

قال المجلسی: (استدلّ (ع) علی نفی جسمیّته تعالی بأنّه لو کان جسماً لکان محدوداً بحدود متناهیاً إلیها؛ لاستحاله لا تناهی الأبعاد، وکلّ محتمل للحدّ قابل للانقسام بأجزاء متشارکه فی الاسم والحَدّ، فله حقیقه کلیّه غیر متشخّصه بذاتها ولا موجوده بذاتها أو هو مرکّب من أجزاء حال کلّ واحد منها ما ذکر فیکون مخلوقاً، أو بأنّ کلّ قابل للحدّ والنهایه قابلٌ للزیاده والنقصان لا یتأبّی عنهما فی حدِّ ذاته، وإن استقرَّ علی حدٍّ معیّن فإنّما استقرَّ علیه من جهه جاعل) .

ثمّ استدلّ (ع) بوجه آخر وهو (ما یحکم به الوجدان من کون الموجد أعلی شأناً وأرفع قدراً من الموجَد، وعدم المشابهه والمشارکه بینهما، وإلّا

۱- المصدر نفسه: ص۹۷، باب ۶، ح۷.

فكيف يحتاج أحدهما إلى العلّه دون الآخر؟ وكيف صار هذا موجداً لهذا بدون العكس؟ ويحتمل أن يكون المراد عدم المشاركه والمشابهه فيما يوجب الاحتياج إلى العلّه فيحتاج إلى علّه أخرى) (١).

فاذا كان الأمر كذلك، نقول في الجواب:

أوّلاً : لقد تبيّن لنا ممّا سبق أنّ الكلام على فرض صحّه نسبته إلى الهشامين، وعلى فرض عدم قبول الخصم بما أورده المجلسى، فإنّ ما نُقِل عن الهشامين لا يمثِّل وجهه نظر ورأى الأئمّه المعصومين (ع) نظراً لعدم قبولهم الواضح بذلك.

ثانياً : إنّ ما ورد عن الشيعه هو ما تمسّك به الخصم من كلام الهشامين فقط، ولو ثبت أو ورد كلام عن غيرهما من الشيعه لأورده الخصم، وهو مع ذلك لم يورِد كلّ ما ورد عن المدرسه التى أسّس لها ابن تيميّه وتبعه جمهور كبير من علماء هذه المدرسه.

ثالثاً : أين هذا الاتّهام من اتّفاق علماء الشيعه وما نُقل عن أئمّتهم من نفى التجسيم وما يستتبعه من مسائل أنكرها الشيعه بالاتّفاق.

رابعاً : من الواضح لمن له أدنى اطّلاع أنّ مقولات التجسيم وأحاديثه ظهرت بعد النبيّ (ص) وأنّ أصلها يهود المدينه وكعب الأحبار، ثمّ ظهرت من بعض الصحابه بصوره أحاديث نبويّه، ثمّ تعصّب لها بعض إخواننا حتّى جعلوها مذهباً.

وقد اختصّت بروايتها وتصحيحها مصادر إخواننا أهل السنّه، ولم ترو

مصادرنا منها شيئاً، بل روت ردّ أهل البيت (ع) لها واستنكارهم إيّاها.

ولو أنّ هذا الكاتب قرأ صحيح البخارى وغيره من مصادر الحديث،

١- بحار الأنوار: ج٣، ص٢٠٣ - ٣٠٣.

لَلَمس بيديه قبل عينيه أنّ مقوله التجسيم ظهرت فى الناس فى زمنٍ لم يكن فيه هشام بن الحكم قد وُلد.

فقد روت هذه المصادر حديث أطيط العرش وصريره وأزيزه من ثقل الله تعالى بروايات صحيحه.

ولن نذكر هذا الحديث ومصادره المتعدّده؛ لما سيأتى من بحثٍ مفصّل حوله فى البحوث القادمه، وسنكتفى بروايه واحده رواها الهيتمى فى مجمع الزوائد وفيها: (۱)() عن عمر بن الخطّاب أنّ امرأه أتت النبىّ (ص) فقالت: ادعُ الله أن يدخلنى الجنّه، فعظّم الربّ تبارك وتعالى وقال:

إنّ كرسيّه وسع السماوات والأرض، وإنَّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله، رواه البزّار ورجاله رجال الصحيح) .

ورواه أيضاً السيوطى فى الدرّ المنثور (۲).

وكذلك البغدادى فى تاريخ بغداد (۳)

ويُلاحظ فى الحديث نفسه والمروىّ عن طريق ابن عمر أنّه ورد فيه:

«إنّ الله عزّ وجلّ ملأ عرشه، يفضل منه كما يدور العرش أربعه أصابع، بأصابع الرحمن عزّ وجلّ» .

فعبد الله بن عمر جعل العرش أكبر من حجم الله بأربع أصابع بأصابع الله تعالى، وبما أنّ آدم فى رواياتهم الصحيحه مخلوق على صوره الله تعالى وطوله ستّون ذراعاً وفى بعضها سبعون ذراعاً، فتكون إصبع معبودهم أكثر من متر.

۱- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ج۱ ص(۸)۳.
۲- الدرّ المنثور فى التفسير بالمأثور: ج۱ ص۳۲۸.
۳- تاريخ بغداد أو مدينه السلام: ج۴ ص۳۹.

والأطيط: صوت الأقتاب، وأطيط الإبل: أصواتها وحنينها، أى إنّه ليعجز عن حمله لعظمته، إذ كان معلوماً أنّ أطيط الرّحل بالراكب إنّما يكون لقوّه ما فوقه وعجزه عن احتماله.

وقد اقترب الشيخ محمّد زاهد الكوثرى وهو باحث من علماء الأزهر من الحقيقه عندما اعترف بأنّ جذور التشبيه والتجسيم إنّما هى من رواه إخواننا السنّه، ولكنّه حمّل مسؤوليّتها لمجسّمى التابعين ومن بعدهم، ولم يجرؤ على نسبه رواياتها إلى الصحابه. . . .

قال فى مقدّمته لكتاب الأسماء والصفات للبيهقى: (للمحدّثين ورواه الأخبار منزله عُليا عند جمهره أهل العلم، لكن بينهم من تعدّى طوره وألّف فيما لا يحسنه، فأصبح مجلبه للعار لطائفته، بالغ الضرر لمن يسايره ويتقلّد رأيه! .

ومن هؤلاء غالب من ألّف منهم فى صفات الله سبحانه، فدونك مرويّات حمّاد بن سلمه فى الصفات تجدها تحتوى على كثيرٍ من الأخبار التالفه يتناقلها الرواه طبقه عن طبقه، مع أنّه تزوّج نحو مائه امرأه من غير أن يولد له ولد منهنّ، وقد فعل هذا التزواج والتناكح فى الرّجل فعله، بحيث أصبح فى غير حديث ثابت البنانى لا يميّز بين مرويّاته الأصليّه وبين ما دسّه فى كتبه أمثال ربيبه ابن أبى العوجاء وربيبه الآخر زيد المدعوّ بابن حمّاد، بعد أن كان جليل القدر بين الرواه قويّاً فى اللّغه، فضلَّ بمرويّاته الباطله كثير من بسطاء الرواه.

ويجد المطالع الكريم نماذج شتّى من أخباره الواهيه فى باب التوحيد من كتب الموضوعات المبسوطه، وفى كتب الرِّجال، وإن حاول أُناس الدفاع عنه بدون جدوى، وشرع الله أحقّ بالدفاع من الدفاع عن شخص، ولا سيّما عند تراكب التّهم القاطعه لكلّ عذر. وفعلت مرويّات نعيم بن حمّاد أيضاً مثل

ذلک بل تحمّسه البالغ أدّى به إلى التجسیم کما وقع مثل ذلک لشیخ شیخه مقاتل بن سلیمان.

ویجد آثار الضرر الوبیل فى مرویّاتهما فى کتب الرّواه الذین کانوا یتقلّدونها من غیر معرفه منهم لما هنالک، فدونک کتاب الاستقامه لخشیش بن أصرم، والکتب التى تسمّى السنّه لعبد الله وللخلاّل، ولأبى الشیخ، وللعسّال، ولأبى بکر بن عاصم، وللطبرانى، والجامع، والسنّه والجماعه لحرب بن إسماعیل السیرجانى، والتوحید لابن خزیمه ولابن منده، والصفات للحکم بن معبد الخزاعى، والنقض لعثمان بن سعید الدارمى، والشریعه للآجرى، والإبانه لأبى نصر السجزى، ولابن بطّه، ونقض التأویلات لأبى یعلى القاضى، وذمّ الکلام والفاروق لصاحب منازل السائرین. . . .

تجد فیها ما ینبذه الشرع والعقل فى آنٍ واحد ولا سیّما النقض لعثمان بن سعید الدارمى المجسِّم، فإنّه أوّل من اجترأ من المجسّمه بالقول أنّ الله لو شاء لاستقرّ على ظهر بعوضه فاستقلّت به بقدرته، فکیف على عرشٍ عظیم! !

وتابعه الشیخ الحرانى - ابن تیمیّه - فى ذلک، کما تجد نصّ کلامه فى «غوث العباد» المطبوع سنه (۱)۳۵(۲)ه- بمطبعه الحلبى.

وکم لهذا السجزى من طامّات مثل إثبات الحرکه له تعالى وغیر ذلک!

وکم من کتب من هذا القبیل فیها من الأخبار الباطله والآراء السافله ما الله به علیم، فاتّسع الخرق بذلک على الراقع، وعظم الخطب إلى أن قام علماء

أُمناء برأب الصَّدع نظراً وروایهً، وکان من هؤلاء العلماء الخطابى، وأبو الحسن الطبرى، وابن فورک، والحلیمى، وأبو إسحاق الاسفراینى، والأستاذ عبد القاهر البغدادى، وغیرهم من الساده القاده الذین لا یحصون عدداً) (۳)

۱- راجع الوهّابیه والتوحید: ص۶۲-۷۱.
۲- راجع الوهّابیه والتوحید: ص۶۲-۷۱.
۳- راجع الوهّابیه والتوحید: ص۶۲-۷۱.

وهكذا يعترف المنصفون من علماء إخواننا السنّه بأنّ ما فى صحاحهم من أحاديث الرؤيه والتشبيه والتجسيم ترجع كلّها أو جلّها إلى حمّاد بن سلمه ونعيم بن حمّاد ومقاتل بن سليمان ووهب بن منبه، وأُستاذهم جميعاً كعب الأحبار!

ومن المفارقات العجيبه انتشار مذهب التجسيم على يد بعض الفئات الحاكمه والسلطات التى كان لها طابع مذهبى وسياسى معروف بتأييده للخطّ والمنهج الأموى والمعادى لأهل البيت (ع) ، حيث سعَت إلى دعمه وتقويته.

فقد قوى مذهب التجسيم فى عصر السلاجقه على يد أبى المعالى الجوينى النيشابورى المعروف بإمام الحرمين (ت ۴۷۸ه-) الذى طرده أهل نيشابور منها، ثمّ تبنّاه السلاجقه وعيّنوه شيخاً فى المدرسه النظاميّه ببغداد، فتبنّى فى آخر عمره هذا المذهب بعد أن كان متأوّلاً.

ثمّ جاء الغزالى بعده فخالفه وأحدث موجه لمصلحه المتأوّلين، وإن كان الملاحظ أنّ الغزالى حاول إرضاء المجسّمه فى عدد من تفسيراته.

وعلى كلّ حال، فقد تحوّل التجسيم إلى مذهب فى الأمّه الإسلاميّه، وأصبح له دُعاه ومروّجون بل وقاده وعلماء يدافعون عنه.

وقد أشار الشهرستانى فى الملل والنحل إلى كيفيّه تحوّل هذا المعتقد الفاسد إلى مذهب، والأسباب الكامنه وراء ذلك، فقال: (اعلم أنّ جماعه كثيره من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزليّه؛ من العلم والقدره والحياه والإراده والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزّه والعظمه، ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبريّه مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى

الشرع فنسمّيها صفات خبريّه.

ولمّا كان المعتزلهُ ينفون الصـفات والسلفُ يثبتون، سُمّى السلف صفاتيّهً، والمعتزلهُ معطّله، فبالغَ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصـفات المحدثين، واقتصـر بعضـهم على صـفات دلّت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فيه فرقتين؛ فمنهم من أوّله على وجهٍ يحتمـل اللّفظ ذلک، ومنهم من توقّف فى التأويل وقال عرفنا بمقتضـى العقل أنّ الله تعالى ليس كمثله شـىء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلک، إلّا أنّا لا نعرف معنى اللّفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، ومثل قوله: خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ، ومثل قوله: وَجَاءَ رَبُّکَ إلى غير ذلک، ولسـنا مكلّفين بمعرفه تفسـير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأن لا شريک له وليس كمثله شىء، وذلک قد أثبتناه يقيناً.

ثمّ إنّ جماعه من المتأخّرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لابدّ من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت، من غير تعرّض للتأويل ولا توقّف فى الظاهر، فوقعوا فى التشبيه الصـرف، وذلک على خلاف ما اعتقده السـلف، ولقد كان التشبيه صـرفاً خالصاً فى اليهود لا فى كلّهم، بل فى

القرّائين منهم؛ إذ وجدوا فى التوراه ألفاظاً تدلّ على ذلک) (۱).

هذا النصّ من الشهرستانى (۴۶۹- ۵۴۸ يدلّ على أنّ المجسّمه أخذوا شكل مذهب ولكنّه كان محدوداً وطارئاً على علماء السنّه، وأنّهم ظهروا متـأخّراً وتجـاوزوا مـا رسـمه القـدماء من تحريم تفسـير آيات الصـفات وأحاديثها، ففسّروها بظاهر اللّغه ووقعوا فى التجسيم!

۱- الملل والنحل للشهرستانى: ج۱، ص۹۳.

ولذلك شبّههم بالقرّائين اليهود الذين كان التشبيه فيهم خالصاً على حَدّ قوله، وهو يشير بذلك أنّ التجسيم فى هؤلاء المسلمين كان مخلوطاً غير خالص، وذلك لخوفهم من المسلمين!

وشهاده الشهرستانى تتوافق مع شهاده ابن خلدون وغيره ممّن أرّخ لنشوء هذا المذهب، أو هذا الدِّين الذى آمن بماديّه الله تعالى!!

المراد من التجسيم والتشبيه فى محلّ البحث

اشاره

مقصودنا من هذا الأمر تحرير محلّ النزاع لمعرفه المعنى المُراد من التشبيه والتجسيم، وذلك من أجل أن نكون مصيبين فى توجيه النقد لمن قال بالتشبيه والتجسيم، وبالتالى الوقوف على مغالطات ابن تيميّه وأتباعه الذين حاولوا التلاعب بالألفاظ فراراً من الاتّهام الموجّه إليهم من قِبل طائفه كبيره من علماء المسلمين.

فالتشبيه هو أن يُشَبَّه الله سبحانه وتعالى بمخلوقاته، كأن يقول قائل: إنّ الله له يد كيدى، أو له وجهٌ كوجهى، أو له استواء كاستوائى، أو له علمٌ كعلمى، وله جسمٌ كجسمى، وله صورةٌ كصورتى وما شابه ذلك، فكلّه يدخل فى إطار التشبيه.

وهذا البحث يمكن الاطّلاع عليه بشكلٍ تفصيلى فى كتاب (مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه منها) ، وهو رساله دكتوراه فى ثلاثه مجلّدات، تأليف جابر بن إدريس عليّ، يقول:

(التشبيه عند أهل السنّه هو: وصف الله بشىءٍ من خصائص المخلوقين، وذلك بأن يُثبت لله فى ذاته أو صفاته وأفعاله من الخصائص مثل ما يثبت للمخلوق من الصفات، مثل أن يُقال: إنّ يد الله مثل أيدى المخلوقين،

واستوائه كاستوائهم. . . أو يعطى لمخلوقٍ من خصائص الربّ تعالى التى لا يماثله فيها شىء من المخلوقات. . . فالتشبيه المنفى عن الله تعالى كما بيّن هؤلاء الأئمّه الأعلام فى اصطلاح أهل السنّه يُطلق على وصف الله تعالى بشىءٍ من خصائص المخلوقين وصفاتهم الخاصّه بهم! ! والمشبّه عندهم هو: من مَثّل الله بخلقه، وقايس صفاته بصفات خلقه بحيث لم يفهم من صفات الله تعالى إلّا ما عند المخلوقين من الصفات، فحمل صفات الله على صفات المخلوقين، ويدخل فى معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصّه بالمخلوق التى يتنزّه عنها البارى عزّ وجلّ، كوصفه بضدّ صفات الكمال كالسِنَه والنوم واللغوب والعجز ونحو ذلك. . .) (١)

وهذا المعنى الوارد للتشبيه هو ما اتُّهم به ابن تيميّه، وقد مرّ معنا أنّه فى كتاب (دعاوى المناوئين) قال ابن تيميّه فى المسجد الأموى فى دمشق: (يستوى كاستوائى على العرش) ، وأنّه أيضاً أثبت لله تعالى صفه خالصه وخاصّه بالمخلوقين كالحَدّ وكذلك أنّه جسم.

ومن هنا أيضاً يتّضح السبب فى اتّهام الإمام محمّد أبو زهره لابن تيميّه القول بالتشبيه والتجسيم، وكذلك اتّهام أبو هاشم الشريف الذى قال عنه بأنّه مجسّم بل من غُلاه المشبّهه والمجسّمه.

أمّا التجسيم : فهو وصف الله سبحانه وتعالى بأنّه جسم، فمن قال ذلك فهو مجسّم حتّى ولو حاول التخلّص من لوازم هذا القول، بالقول إنّه جسمٌ لا كالأجسام.

وللجسميّه خصائص متعدّده، وهى:

١- مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه منها: ج١ ص٧٩-٨٢.

أوّلًا: أنّ الجسم له أبعادٌ ثلاثه: الطول والعرض والعمق، وهی تمثِّل حجم الجسم، لأنّه إذا کان له طول وعرض بلا عمق فلا یوجد حینئذٍ حجم.

ثانیاً : أنّ کلّ جسم له مکان یملأه.

ثالثاً : أنّ کلّ جسم له جهه یکون فیها.

رابعاً : أنّ کلّ جسم یشار إلیه بالإشاره الحسیّه.

خامساً : أنّ کلّ جسم قابل للانقسام، فتقول مثلًا: یمینه غیر یساره، وأعلاه غیر أسفله، وأمامه غیر خلفه. . . .

سادساً : أنّ له کثافه وثقلًا ووزناً.

وإذا فُقدت واحده من هذه الخصائص فهو لیس بجسم، ویکون من باب الاستعمال المجازی، والمعلوم أنّ ابن تیمیّه وأتباعه الوهّابیه یصرّحون بأنّ هذه الصفات محموله علیه علی نحو الحقیقه، لا المجاز ولا الکنایه ولا التأویل والتحریف ونحو ذلک.

وهناک الکثیر من أعلام هذا المنهج فسّروا الجسم بما ذکرنا، منهم:

الأوّل : الحافظ ابن حزم الأندلسی الظاهری فی کتابه (الإحکام فی أصول

الأحکام) ، حیث یقول: (الجسم هو کلّ طویل عریض عمیق، فإنّ الطول والعرض والعمق هی طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسمیّه ضروره ولم یکن جسماً، فکانت هذه العباره مخبره عن طبیعه الجسم وممیّزه له ممّا لیس بجسم) (۱)

فلا یستطیع أحد أن یقول بأنّ الله جسم وفی نفس الوقت لیس له طول وعرض وعمق، وإلاّ لم یکن جسماً، ویکون إطلاق الجسمیّه علیه بالمجاز،

۱- الإحکام فی أصول الأحکام: ج۱ ص۳۵-۳۶.

وهذا خلاف تصريحاتهم القائله بأنّه إطلاق حقيقى.

الثـانى : ابن تيميّه فى كتابه (بيان تلبيس الجهميّه) حيث يقول: (الجسم كلّ جوهر مادّى قابل للأبعاد الثلاثه وهى الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح) (۱)

فالله تعالى فى نظر ابن تيميّه - وكما سيأتى مفصّلاً - له وزن، ووزنه يُقاس بالامتداد، ومع كونه جسم فله أيضاً روح! !

الجسم فى كلمات اللغويين والفلاسفه

وفى معاجم اللغه والفلسفه وردت هذه التعريفات نفسها للجسم، وقد اخترنا بعضاً منها:

الأوّل : (المعجم الفلسفى للألفاظ العربيّه) لجميل صليبا، قال: (الجسم فى بادئ النظر هو الجوهر الممتدّ القابل للأبعاد الثلاثه، وهو ذو شكل ووضع معيّن [أى له يمين ويسار وأعلى وأسفل] وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، ويطلق الجسم على الجسد وهو مقابل الروح) (۲).

الثانى : (موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامى) للدكتور سميح دغيم، يقول: (قال أبو الهذيل: الجسم ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقلّ ما يكون الجسم ستّه أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل. . . الجسم هو الطويل العريض العميق. . . الجسم الذى سمّاه أهل اللّغه جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ونحو ذلک) (۳).

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۳ ص۱۵.

۲- المعجم الفلسفى للألفاظ العربيّه: ج۱ ص۴۰۲.

۳- سلسله موسوعات المصطلحات العربيّه والإسلاميّه، موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامى: ج۱ ص۴۱۹.

الثالث : (موسوعه كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) لمحمّد على التهانوى الذى قال نفس الكلام المتقدّم، فراجع (۱)

الرابع : (التجسيم فى الفكر الإسلامى) لصهيب السفّار، الذى قال فى المبحث السادس فى تعريف الجسم وبعض المصطلحات التى ترتبط به، وهو كتاب غير مطبوع، ولكنّه موجود على مواقع الانترنت، قال: (أمّا الجسم فهو المصطلح الذى خصّوا به أظهر هذه الموجودات الذى لا يخفى تمييزه على أحد بما يتّصف به من الحجميّه والثقل وشغل الفراغ، وهو الذى يقع تحت إدراك الحسّ وقوعاً، أى يُرى بالعين المجرّده وبالإشاره الحسيّه) .

وفى المعجم الوسيط: الجسم: الجسد وكلّ ما له طول وعرض وعمق وكلّ شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات، وعند الفلاسفه: كلّ جوهر مادّى يشغل حيّزاً ويتميّز بالثقل والامتداد ويقابل الروح، وقد عرّفه الجرجانى بأنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثه الطول والعرض والعمق.

وهذه الصفات التى هى الحجميّه والثقل وشغل الفراغ هى التى يقع الجسم فيها تحت إدراك الحسّ، والتى قال عنها الإمام أبو زهره بأنّه لا يمكن أن نتعقّل أنّه يقع تحت الإدراك الحسّى، ومع ذلك ينزّه عن الجسميّه.

ويتابع صهيب السفّار قائلاً: (فاختار المحقّقون من المتكلّمين فى تعريف الجسم: هو المتحيّز بالذات، القابل للقسمه، والمراد بالقسمه فى تعريف الجسم ما يعمّ القسمه الفعليّه والقسمه الوهميّه، فقسمه الكلّ إلى أجزاء إذا أوجبت انفصال هذه الأجزاء فهى قسمه فعليّه، وإن لم ينفصل ولم ينفكّ فهى

۱- موسوعه كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج۱ ص۵۶۱.

قسمه عقليّه ووهميّه) (۱)(ويصرّ ابن تيميّه على أنّ الله سبحانه وتعالى ينقسم بالقسمه الوهميّه، وينفى عنه تعالى القسمه الفعليّه، كما ستأتى الإشاره إليه.

فتحصّل إلى هنا بعد بيان خصائص الجسميّه: أنّ من اعتقد بالتجسيم، لابدّ أن يعتقد بهذه الخصائص، وبالتالى لو وضع ألف قيد وقيد، وقال: (جسم لا كالأجسام) لم يستطع الفرار من المحذور. نعم، قد يختلف هذا الجسم عن ذلك الجسم كما يختلف أىّ جسم عن آخر. وإلّا فليكن إطلاق الجسم بالمجاز لا بالحقيقه، وهذا ما لم يلتزم به أتباع ابن تيميّه والاتجاه التجسيمى.

وبالرجوع إلى واحدٍ من أهمّ كتب ابن تيميّه يتبيّن لنا رؤيه ونظريّه هذا الرجل بوضوح، حيث ينقل فى كتابه (بيان تلبيس الجهميّه فى تأسيس بدعهم الكلاميّه) الروايه التاليه:

(أتى رجلٌ كعباً - كعب الأحبار - وهو فى نفرٍ، فقال: يا أبا إسحاق حدّثنى عن الجبّار، فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلّم، وإن كان عالماً ازداد علماً» ، ثمّ قال كعب: أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثمّ جعل ما بين كلّ سمائين كما بين السماء والأرض، وكثّفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء والأرض. . . ثمّ رفع العرش فاستوى عليه، فما فى السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرّحل العُلا فى أوّل ما يرتحل من ثقل الجبّار فوقهنّ) .

ثمّ يوجّه ابن تيميّه هذه الروايه التى لم تُنقل عن النبىّ (ص) فيقول: (وهذا الأثر وإن كان هو روايه كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل

۱- التجسيم فى الفكر الإسلامى: ص۱۳۹، المبحث السادس فى تعريف الجسم.

الکتاب، ویحتمل أن یکون ممّا تلقّاه عن الصحابه [(۱)](). وروایه أهل الکتاب التی لیس عندنا شاهد هو لا دافعها، لا یصدّقها ولا یکذّبها، فهؤلاء الأئمّه المذکوره فی إسناده هم من أجلّ الأئمّه، وقد حدّثوا به هم وغیرهم، ولم ینکروا ما فیه من قوله: «من ثقل الجبّار فوقهنّ» ، فلو کان هذا القول منکراً فی دین الإسلام عندهم لم یحدّثوا به علی هذا الوجه) [(۲)]().

ثمّ ینقل روایه أخری، وهی الطامّه الکُبری فیقول: (قال القاضی: وذکر أبو بکر بن أبی خیثمه فی تأریخه بإسناده: حدّثنا عن ابن مسعود وذکر فیه: فإنّ مقدار کلّ یوم من أیّامکم عنده ۱۲ ساعه، فتُعرَض علیه أعمالکم بالأمس أوّل النهار الیوم فینظر فیه ثلاث ساعات، فیطلع منها علی ما یکره فیغضبه ذلک، فأوّل من یعلم غضبه الذین یحملون العرش یجدونه یثقل علیهم، فیسبّحه الذین یحملون العرش) .

ثمّ یعلّق ابن تیمیّه علی الروایه فیقول: (إعلم أنّه غیر ممتنع حمل الخبر علی ظاهره، فإنْ قیل یحمل علی أنّه یخلق فی العرش ثقلاً علی کواهلهم [(۳)]()، وجعل لذلک أماره لهم فی بعض الأحوال، قیل: هذا غلط لأنّه یفضی أن یثقل علیهم بکفر المشرکین، ویخفّف عنهم بطاعه المطیعین، وهذا لا یجوز؛ لما فیه مؤاخذه بفعل الخیر؛ إذ لیس فی ذلک ما یحیل صفاته) [(۴)]().

وحمل الروایه علی الظاهر بحسب ما یرید ابن تیمیّه یفضی إلی ما یلی:

۱- فإن قلت: فاحتمال أنّه من أهل الکتاب هذا، کیف تصحّحها؟ یقول: لا دلیل عندنا علی أنّ کلّ ما جاء من أهل الکتاب لیس بصحیح.

۲- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۳ ص۲۶۷ و ۲۶۸.

۳- أی لا أنّه ثقیل بل یخلق الثقل.

۴- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۳ ص۲۷۰.

أ. أنّ النهار عند الله تعالی ۱۲ ساعه ولیس ۲۴ ساعه.

ب. أنّه تعالی یعیش فی الزمان، وعنده لیلٌ ونهار.

ج. أنّه تعالی لا یعلم بأعمالنا الیومیّه إلّا عندما تعرضها الملائکه علیه.

د. أنّه تعالی یعیش کالملوک، وتأتیه التقاریر عن أعمال العباد، ویخصّص ثلاث ساعات کلّ یوم من أیّامه للاطّلاع علی تلک التقاریر، وإذا لم تنته لدیه یؤجّلها إلی الیوم الثانی.

ه-. أنّ الملائکه تکون أعلم منه سبحانه وتعالی، وهو یعلم بالواسطه.

و. أنّه تعالی له ثقلٌ ووزن.

ز. أنّ غضبه تعالی یزید من وزنه حیث یصبح له ثقل من معاصی العباد، وهذا ما یشعر به حَمَله العرش.

فهل هذا هو التوحید الحقیقی لله سبحانه وتعالی الذی تنادی به هذه المدرسه؟ !

والروایه التالیه منقوله فی کتاب (العظمه) تألیف الشیخ الأصبهانی أبی محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حیان، المتوفّی سنه ۳۶۹ه-، وینقلها عن ابن مسعود، وفیها: (إنّ ربّکم لیس عنده لیلٌ ولا نهار، نور السماوات من نور وجهه، وإنّ مقدار کلّ یومٍ عنده ثنتا عشر ساعه، فیعرض علیه أعمالکم بالأمس أوّل النهار والیوم فیها ثلاث ساعات، فیطّلع فیها علی ما یکره فیغضب کذلک، فأوّل من یعلم بغضبه الذین یحملون العرش والملائکه المقرّبون وسائر الملائکه، فینفخ جبرئیل فی العرش، فلا یبقی شیء إلا یسبّحه غیر الثقلین، فیسبّحونه ثلاث ساعات حتّی یمتلئ الرحمن عزّ وجلّ رحمهً، فتلک ستّ ساعات، ثمّ یُؤتی بما فی الأرحام فینظر فیها ثلاث ساعات فیصوّرکم فی الأرحام کیف یشاء، لا إله إلّا هو العزیز الحکیم، یخلق ما

يشاء، يهب لمن يشاء الذكور أو يزوّجهم ذكراناً وإناثاً، فتلك تسع ساعات، ثمّ ينظر فى أرزاق الخلق ثلاث ساعات، فيبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وهو بكلّ شىء عليم فتلك ثنتا عشر ساعه. . .) (١).

ونحن هنا نناقش ابن تيميّه فى قوله: (وليس فى الخبر ما يمتنع بظاهره عن الله تعالى) حيث يذهب إلى تصحيح مضمون الروايه والتى من مضامينها أنّ الله سبحانه وتعالى لا يعلم أعمال العباد فى وقتها، وإنّما يكون علمه بعد جهل. فهل هذه الروايه صحيحه؟

والجواب سنأخذه من أتباع مدرسه ابن تيميّه، حيث رأى المعلّق على كتاب (تلبيس الجهميّه) بأنّها روايه غير مقبوله، وقال: (وقال البيهقى فى

الأسماء والصفات، عقب الحديث: هذا موقوف وراويه غير معروف. قلت: هذا الحديث بهذا السند ضعيف وقد ذكره المؤلّف من باب الشواهد) (٢).

وكذلك محقّق كتاب (العظمه) حيث علّق على الروايه بما مضمونه: إنّ إسنادهما موقوف ومجهول، فابن تيميّه لم يناقش سند الروايه، ولو افترضنا صحّتها، فهل يمكن القبول بما جاء فى مضمونها من أنّه تعالى يعلم أعمال العباد بعد جهل؟

ويقول محقّق كتاب (العظمه) : إنّ فى متن الروايه غرابه حيث حدّد فيه الساعات. . . فكلّ ذلك يكفى لضعف الحديث وبطلانه.

وبعباره أخرى هو يريد القول بأنّه حتّى لو كان الحديث صحيح السند، لكن المضمون لا يمكن القبول به بأىّ شكلٍ من الأشكال.

١- العظمه: ج٢ ص٤٧٩.

٢- بيان تلبيس الجهميّه: ج٣ ص٢٢٦.

ونقاشنا ليس مع محقّق كتاب (العظمه) ولا مع محقّق كتاب (تلبيس الجهميّه) ، بل مع ابن تيميّه الذى لم يمنع مثل هذا الخبر ويحمله على الظاهر؛ لأنّه يصرّح بشكلٍ واضح باعتقاده بما يتّهم ويفترى به وبمثله على الشيعه.

فما هو هذا الأمر؟

علم الله تعالى بين ابن تيميه والشيعه

قلنا: بأنّ من نتائج الروايه المتقدّم ذكرها اعتقاد ابن تيميّه بأنّ علم الله تعالى بالعباد إنّما يكون بعد الجهل به، فإذا كان الأمر كذلك فإنّه ينسب إلى الشيعه الإماميّه فى كتابه (منهاج السنّه فى نقض كلام الشيعه القدريّه) قولهم بأنّ الشيعه يقولون بذلك، ويتحامل عليهم بسبب هذا المعتقد، وهذا الأمر من عجائبه وغرائبه التى لا تُعدّ ولا تُحصى.

والمرجع الأساس لاتّهامه هو اعتقاد الشيعه بالبداء؛ يقول فى منهاج السنّه: (. . . وكذلك هشام بن الحكم وزراره بن أعين وأمثالهما ممّن يقول إنّه يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أنّ هذا من أعظم النقائص فى حقّ الربّ تعالى) (۱).

فإذا كان هذا من أعظم النقائص ويتّهم به أجلاّء تلامذه الإمام الصادق (ع) فكيف يقول به هنا ولا يمنع من حمل الخبر على الظاهر؟

ويقول أيضاً فى الكتاب نفسه: (وأيضاً فكثير من شيوخ الرافضه من يصف الله تعالى بالنقائص، فزراره بن أعين وأمثاله يقولون يجوز البداء عليه، فإنّه يحكم بالشىء ثمّ يتبيّن له ما لم يكن علمه) .

وليس خافياً أنّ كبار علماء الوهّابيه المعاصرين إنّما كفّروا الشيعه، وقالوا

۱- منهاج السنّه: ج۲، ص۷۵.

بأنّهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام لأنّهم يؤمنون بالبداء.

والحقّ أنّ المؤمن بالبداء بالتفسير والمعنى المغاير لما يقول به الشيعه هو ابن تيميّه وهو البداء الباطل الذى يعنى بأنّ الله تعالى علمه يكون بعد الجهل.

ثمّ ينقل عباره أخرى وفيها: (. . . ثمّ يتبيّن له ما لم يكن عَلِمه فينتقض حكمه لما ظهر له من خطئه. . . إنّ أمثال هشام كان يقول يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أنّ هذا من أعظم النقائص) (١)

وعند إجرائنا لمقارنه بسيطه بين ما يقوله الشيعه وما يقوله ابن تيميه، يتبيّن لنا بوضوح ما هو مراد كلا الطرفين، وأيّهما محقّ، وأيّهما يعظّم علم الله تعالى.

البداء فى مصادر الفريقين

نشير أوّلاً إلى أنّ لفظ البداء ورد صريحاً فى مصادر السنّه، وإلى أنّ هذا المصطلح غير مختصّ بالشيعه، ومن ذلك:

١. ما ورد فى (صحيح البخارى) باب حديث أبرص وأعمى وأقرع فى بنى إسرائيل، قال: إنّ أبا هريره حدّثه أنّه سمع رسول الله (ص) يقول: « إنّ ثلاثه فى بنى إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً » (٢).

وسيأتى معنا روايه عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها: « ما بدا لله فى شيء » .

٢. ما ورد فى (مسند الإمام أحمد بن حنبل) يقول: (سمعت رسول الله (ص) يقول:

«إنّ أوّل الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابّه ضحىً، فأيّتهما ما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها. . . وكان يقرأ الكتب وأظنّ أوّلها خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وذلك أنّها كلّما غربت أتت تحت

١- المصدر نفسه: ج٢ ص٧٤.
٢- نقلًا عن النهايه فى غريب الحديث والأثر: ج١ ص١٠٩.

العرش فسجدت واستأذنت فی الرجوع، فأذن لها فی الرجوع حتّی إذا بدا الله أن تطلع من مغربها. . .» إسناده صحیح علی شرط الشیخین) (۱)

هذا غیضٌ من فیض ممّا ورد فی کتب وصحاح أهل السنّه، أمّا فی مصادر الشیعه الإمامیّه فننقل طائفتین من الروایات:

الطائفه الأولی: حول علم الله عزّ وجلّ.

الطائفه الثانیه: ما ورد حول البداء فی کلمات أئمّه أهل البیت (ع) .

أمّا الطائفه الأولی فنذکر بعض الروایات، ومنها:

۱. ما ورد فی نهج البلاغه عن الإمام أمیر المؤمنین (ع) أنّه قال:

«إنّ الله سبحانه وتعالی لاـ یخفی علیه ما العباد مقترفون فی لیلهم ونهارهم، لطف به خبراً وأحاط به علماً، أعضاؤکم شهوده، وجوارحکم جنوده، وضمائرکم عیونه، وخلواتکم عیانه سبحانه وتعالی» (۲).

۲. ما ورد عنه أیضاً (ع) فی کتاب (أصول الکافی) وهی روایه منقوله عن الإمام الباقر (ع) وفیها: سمعته یقول:

«کان الله ولا شیء غیره ولم یزل عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه» (۳)

۳. روایه ورد فی أوّلها: أنّه کتب إلی أبی الحسن الرِّضا (ع) یسأله عن الله عزّ وجلّ أکان یعلم الأشیاء قبل خلق الأشیاء، وکونها، أو لم یعلم ذلک حتّی خلقها وأراد خلقها؟ فوقّع بخطّه (ع) :

«لم یزل الله عالماً بالأشیاء قبل أن یخلق الأشیاء کعلمه بالأشیاء بعدما خلق

۱- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج۱۱ ص۴۶۹، الروایه: ۶۸۸۱.
۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۹۸.
۳- الکافی: ج۱ ص۱۰۷، ح۲.

الأشياء، عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرّه فی الأرض ولا فی السماء» (۱)

۴. ورد فی کتاب بحار الأنوار: قال: سألت الإمام أبا عبد الله الصادق (ع) عن الله تبارک وتعالی: أکان یعلم المکان قبل أن یخلق المکان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال

: «تعالی الله بل لم یزَل عالماً بالمکان قبل تکوینه کعلمه به بعدما کوّنه، وکذلک علمه بجمیع الأشیاء کعلمه

بالمکان» (۲)

.

هذه الروایات وغیرها تظهر لنا عقیده مدرسه أهل البیت (ع) واعتقادهم بأنّ الله یعلم کلّ شیء قبل خلقه، لا یعزب عن علمه مثقال ذرّه فی الأرض ولا فی السماء، لا أنّ أعمال العباد یعلمها بعد وقوعها، بل یعلمها قبل وقوعها (۳)

الطائفه الثانیه : تُولی أحادیث أهل البیت (ع) عنایه کبیره بموضوع البداء من حیث الإقرار بوجوده، وأهمیّه الإیمان به، بالإضافه إلی معالجه ما یطرأ علی بعض الأذهان من التباسات حول المسأله، ومن هذه الأحادیث نختار هذه الباقه:

۱. عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«من زعم أنّ الله عزّ وجلّ یبدو له فی شیء لم یعلمه أمس، فابرؤوا منه» (۴)

۲. ما رواه أبو بصیر، عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«إنّ لله علمین: علمٌ مکنون مخزون لا یعلمه إلّا هو، من ذلک یکون البداء، وعلمٌ علّمه

۱- المصدر نفسه: ج۱ ص۱۰۷، ح۴.

۲- بحار الأنوار: ج۴ ص(۸)۵، ح ۲۰.

۳- للتفصیل فی بحث علم الله تعالی، راجع: التوحید، بحوث تحلیلیّه فی مراتبه ومعطیاته، السیّد کمال الحیدری: ج۱ ص۲۰۵، العلم الذاتی.

۴- بحار الأنوار: ج۴ ص۱۱۱، ح ۳۰.

ملائکته ورسله وأنبیاءه فنحن نعلمه» (۱)

۳. عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«إنّ الله لم یبدُ له من جهل» (۲)

۴. عن الإمام الصادق (ع) ، قال:

«إنّ الله یقدّم ما یشاء، ویمحو ما یشاء، ویثبت ما یشاء وعنده أمّ الکتاب » وقال: «

فکلّ أمرٍ یریده الله فهو فی علمه قبل أن یضعه، لیس شیء یبدو له إلّا وقد کان فی علمه، إنّ الله لا یبدو له من جهل» (۳)

۵. عن منصور بن حازم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) : هل یکون الیوم شیء لم یکن فی علم الله بالأمس؟ قال:

لا، مَن قال هذا فأخزاه الله. قلت: أرأیت ما کان وما هو کائن إلی یوم القیامه، ألیس فی علم الله؟ قال:

بلی، قبل أن یخلق الخلق» (۴)

ونلاحظ کیف أنّ هذه الروایات نظرت إلی معالجه ما یمکن أن یقع فیه البعض من الالتباس فی نسبه الجهل إلی الله سبحانه وعدم العلم نتیجه الإیمان بالبداء، لذلک تصدّی الأئمّه (ع) لدرء هذه الشبهه ومعالجتها ببیانٍ واضح.

وهناک نمط آخر من الروایات ناظر إلی بُعدٍ آخر فی المسأله، وهو ما یتعلّق بأهمّیه الإیمان بالبداء فی العقیده الإسلامیّه، ومن ذلک:

۱. عن هشام بن سالم، عن الصادق (ع) قال:

«ما عُظِّم الله بمثل البداء» (۵)

۲. عن مالک الجهنیّ، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) یقول:

«لو علم

۱- الکافی: ج۱ ص۲۴۷، ح۸.

۲- المصدر نفسه: ج۱ ص۱۴۸، ح۱۰.

۳- بحار الأنوار: ج۴ ص۱۲۱، ح۶۳.

۴- الکافی: ج۱ ص۱۴۸، ح۱۱.

٥- المصدر نفسه: ج١ ص١٤٦، ح١.

النّاس ما فی القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الکلام فیه» (١)

٣. عن مرازم بن حکیم، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) یقول

: «ما تنبّأ نبیّ قطّ حتّی یقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشیئه والسجود والعبودیّه والطاعه» (٢)

۴. عن الریّان بن الصلت، قال: سمعت الرِّضا (ع) یقول:

«ما بعث الله نبیّاً إلّا بتحریم الخمر، وأن یقرّ لله بالبداء» (٣).

وهکذا هی تعبیرات کلمات أئمّه أهل البیت (ع) البریئه من کلّ هذه الافتراءات التی تحامل علیهم بها أئمّه الضلال من أمثال عبد الرزّاق بن عفیفی بن عطیّه صاحب کتاب (فتاوی اللّجنه الدائمه للبحوث العلمیّه والإفتاء) ، والذی حقّق کتاب (الإحکام فی أصول الأحکام) للإمام الآمدی، حیث قال فی تعلیقته علی الکتاب: (إعتذر الآمدی عن الیهود والرافضه فی انتقاصهم لله، وطعنهم فی أفعاله وشرائعه بخفاء الغرض بین النسخ والبداء. . . ومن تبیّن أمر الیهود وحسد الیهود لمن جاء بعد موسی من الأنبیاء وکیدهم لشرائع الإسلام، وتبیّن حال الرافضه ووقف علی فساد دخیلتهم وزندقتهم بإبطان الکفر وإظهار الإسلام، وأنّهم ورثوا مبادئهم عن الیهود، ونهجوا فی الکید للإسلام منهجهم - أی منهج الیهود - وتبیّن حال الرافضه علم أنّ ما قالوه من الزور والبُهتان - أی فی مسأله البداء - إنّما کان

١- المصدر نفسه: ج١ ص١۴٨، ح١٢.

٢- المصدر نفسه: ج١ ص١۴٨، ح١٣.

٣- المصدر نفسه: ج١ ص١۴٨، ح١۵. لملاحظه أحادیث البداء بشکل عام یمکن النظر إلی: بحار الأنوار، ج۴ ص٩٢-١٢٢، باب البداء والنسخ، حیث استقصی المجلسی سبعین خبراً من مصادر متعدّده، کذلک: الأُصول من الکافی، ج١ ص١۴۶- ١۴٩، باب البداء، حیث أورد خمسه عشر حدیثاً.

عن قصـد سـيّئ وحسـد للحقّ وأهله وعصبيّه ممقوته دفعتهم إلى الدسّ والخداع وإعمال معاول الهدم سرّاً وعلناً للشـرائع ودولها القائمه عليها، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين - اليهود والرافضه - ظهر له ما هم عليه من الدخل والمكر السيّئ) (۱).

قـد يقول قائـل: إنّ كلمه «بـدا» الوارده فی روايات السـنّه لا يُراد منها نفس المعنی المسـتعمل والمقصود عنـد الشـيعه، فلعلّ هـذا اشتراک لفظی.

والجواب: لقـد فهم الألبانی والأرناؤوط من «بـدا لله» الوارده فی نصوص أهل السـنّه نفس معنی البداء الوارد فی نصوص الشـيعه، والدليل علی ذلک:

ما ورد فی (صحيح الجامع الصغير) تأليف محمّد ناصر الألبانی، حيث ينقل روايه جامع صحيح البخاری وفيها:

«أنّ ثلاثه نفر من بنی إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمی، بدا لله. . .» .

ثمّ يعلّق عليها الألبانی بالقول: (هذه روايه البخاری، وكأنّها روايه بالمعنی فإنّ البداء لله مسـتحيل، ولذا فسّرها ابن الأثير بقوله «أی قضی» . ويؤيّده روايه مسلم. وهی روايه للبخاری فهی أصحّ) (۲)

علماً بأنّ قول الألبانی ينمُّ عن جهلٍ كبير؛ لأنّ قوله إنّ الروايه منقوله بالمعنی يؤدّی إلی عدم وجود أیّ قيمه للكتاب لأنّه لم ينقل ألفاظ رسول الله (ص) ، وإذا لم ينقل الألفاظ فكيف يمكن الاعتماد عليه؟

وهكذا الحال مع العلّامه شـعيب الأرناؤوط فی تعليقه علی (مسند الإمام أحمد) حيث يقول: (قال السندی: قوله فإذا بدا هكذا فی النسخ «بدا» من البدوّ، و «لله» جار ومجرور متعلّق به، أی ظهر له تعالی. . . قلت: والأقرب

۱- الإحكام فی أُصول الأحكام: ج۲ ص۱۳۶.

۲- صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير: ج۱ ص۱۱، ح۲۰۵۲.

التأويل بلا تخطئه الروايه [لأنّ الروايه صحيحه السند، وهى فى البخارى ومسند أحمد على شرط الشيخين] بعد ثبوتها والله أعلم) .

فلا نـدرى أىّ منهـج يعتمـد هؤلاء، ففى موضع يقولون بـأنّ العقـل يقول بالاستحاله فلا يمكن القبول بظاهر الروايه ولابـدّ من التأويل، وفى موضعٍ آخر يقولون نعمل بظواهر الآيات والروايات.

أمّا نحن فى مدرسه أهل البيت (ع) فمنهجنا واضح فى جميع الروايات، وفى أىّ صفه تُذكر لله عزّ وجلّ فى آيه أو روايه، فلابد أوّلاً للعقل أن يجوّزها ولا يحيلها. فمثلاً لو دلّت آيه أو روايه على أنّ الله علم بعد جهل، فنقول هذا غير معقول، لأنّ الله تعالى لا يتّصف بالجهل الذى هو نقص، فننفى الروايه رأساً، وإن كانت صحيحه السند فلا قيمه لها، لأنّها تنسب النقص لله تعالى.

وفى مسأله الجسم نريـد أن نصل إلى مثل هـذه الحقيقه؛ وهى أنّ صـفه الجسم هى نقص لله عزّ وجلّ كالجهل والعجز، ولهـذا لم نوافق على مثل هذا الوصف، وقلنا بأنّ أىّ قول يرد فيه بأنّ الله جسم، فبمقتضى القاعده العقليّه لابدّ من تأويل ظاهر هذا اللّفظ.

البداء بين الشيعه والسنه

اشاره

ينتهى بنا البحث فى البداء بعد هذه المقدّمات إلى بيان المحاور التاليه لتوضيح حقيقته عند السنّه والشيعه:

المحور الأوّل: حول معنى البداء فى اللّغه

تلتقى معاجم اللغه فى القـديم والحـديث على معنىً مشترك للبداء. فكلمه «بداء» مصدر الفعل الثلاثى «بدا» بمعنى ظهر. فقولهم: بدا الشىء يبدو بِدواً

وبَدواً وبداءً: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس (١)والأزهرى (٢)والزبيدى (٣)والفيومى (۴)وابن منظور (۵)والجوهرى (۶).

وعن المعاجم الحديثه، جاء فى المعجم الوسيط: «بدا بدواً وبداءً: ظهر. وبدا له فى الأمر كذا: جدَّ له فيه رأى. البداء: ظهور الرأى بعد أن لم يكن، وأيضاً: استصواب شىء علم بعد أن لم يُعلم، وكذلك: بدا لى فى هذا الأمر بداء: أى ظهر لى فيه رأىٌ آخر (٧).

أمّا الراغب الأصفهانى (ت: ۵٠٢ه-) فقد ذكر فى المفردات: (بدا الشىء بدْواً وبداءً: ظهر ظهوراً بيّناً، قال الله تعالى: وَبَدَا لَهُمْ مِنْ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (الزمر: ۴٧) ، وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا (الزمر: ۴(٨)) ، فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا (طه: ١٢١) . وقد ورد المعنى فى القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرّه موزّعاً على ستّ عشره سوره) (٨).

من الواضح أنّ اللّغه تتّفق على معنىً واحد، بيدَ أنّ هناك اختلافاً فى التطبيق والمصداق يأتى من ناحيه اللام وربطها للظهور، فعندما يقال: «زيدٌ بدا له فى الرأى» فمعناه: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، أمّا عندما يقال: «برز علىّ

١- معجم مقاييس اللّغه: ص٢١٢.

٢- تهذيب اللغه: مادّه بدا.

٣- تاج العروس، الزبيدى: ج١ ص٣١.

۴- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير: ج١ ص۵۵.

۵- لسان العرب: مادّه بدا.

۶- الصحاح: ج۶ ص٢٢٧(٨).

٧- المعجم الوسيط: ص۴۴-۴۵.

٨- أُنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص١۴٧- ١۴٨.

فبدا له من الشجاعه» فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفيّاً عن الناس.

البـداء بالاسـتخدام الأـوّل الـذى يعنى ظهور الأمر بعـد أن لم يكن، والعلم بعـد أن لم يُعلم، أى العلم الـذى يسـبقه جهل، هو أمرٌ مستحيل على الله سبحانه، لا يلتزم به عاقل موحِّد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمّه أهل البيت (ع) وهم عِدل القرآن؟ !

إذن «فالبـداء المنسوب إلى الله جـلّ شـأنه، إنّمـا هو بمعنى المثـال الثانى، أى ظهر لله من المشـيئه ما هو مخفىٌّ على الناس، وعلى خلاف ما يحسبون. هذا ما يقتضيه العقل» (۱)(كما يصرّح بذلك العلّامه محمّد جواد البلاغى.

المحور الثانى: حول البداء فى أحاديث أهل البيت (ع)

ونكتفى بما ذكرناه سابقاً من روايات وأحاديث عن الأئمّه المعصومين (ع) والتى يمكن لنا فى ضوئها تسجيل ما يلى:

أوّلاً : ليست روايات البداء خبراً واحداً، بل هى: «متكاثره مستفيضه، فلا يُعبأ بما نُقل عن بعضهم أنّه خبرٌ واحد» (۲)

بإزاء ذلك ليس المقصود منه المعنى الباطل الـذى ينسب الجهل إلى الله سـبحانه، لأنّ هذا ممّا يجزم العقل والنقل ببطلانه، بل له فى القرآن الكريم وروايات أهل البيت (ع) معنىً آخر - كما تبيّن لنا -.

ثانياً : تُفيـد النصوص الحـديثيه بـدلاله واضـحه لا تخطئها العين أنّ البـداء عنصـر مشترك فى الإيمان الدينى رافق نبوّات السـماء جميعاً، لم تشذّ عنه نبوّه قطّ

منذ بعث الله آدم (ع) إلى خاتم النبيّين محمّد (ص) .

۱- رسالتان فى البداء: ص ۲۰.

۲- الميزان فى تفسير القرآن: ج ۱۱ ص ۳۸۱.

ثالثاً : تکشف النصوص بلغه صریحه لا یشوبها إلتباس عن حذر أئمّه أهل البیت (ع) ممّا ستلوکه ألسنه البعض فی مخالفه البداء، فسعوا إلی توضیح الالتباس، ودرء الشبهه، واستئصال سوء الفهم من الجذور، هذا لو قُدِّر أنّ مناوءه البداء ترجع إلی سوء فهم والتباس فی التلقّی فعلاً، ولیس إلی غرض مبیّت وموقف مبنیّ علی أساس اللجاجه والعناد! (۱).

المحور الثالث: موقع البداء من العلم الإلهی

من الأمور المهمّه التی ذکرها علماء الشیعه فی کلامهم عن علم الله سبحانه وتعالی أنّ الدلیل العقلی والنقلی إلتقیا علی أنّ الله سبحانه یعلم الأشیاء قبل الإیجاد تفصیلاً قبل أن یوجدها، وهذا هو العلم التفصیلی بالأشیاء فی مقام الذات.

کما أنّه لا یشذّ عن علمه شیء فی مقام العلم الفعلی، ولا تعزب عنه غائبه، بل کلّ شیء عنده فی الکتاب المُبین الذی هو الکتاب المکنون واللّوح المحفوظ وأُمّ الکتاب، إذ ما من شیء لا رطبٍ ولا یابس إلّا فی کتابٍ مبین، ولا أصغر من ذلک ولا أکبر.

وبإزاء ما أکّده الأئمّه (ع) من أنّ علمه سبحانه بالأشیاء قبل الإیجاد فی مقام الذات، ومع الإیجاد فی الکتاب المُبین، کیف نوفّق بین هذه الحقیقه والبداء، بالأخصّ حین تؤخذ بنظر الاعتبار الأحادیث المستفیضه عنهم (صلوات الله علیهم) لیس فی إثبات البداء وحسب، بل فی أنّه من أفضل ما عُبِدَ الله به.

والجواب : إنّ من الضروری لتوضیح عدم التعارض بین ما ذُکر عن

۱- التوحید: السیّد کمال الحیدری: ج۱ ص۳۲۴.

علم الله تعالی بالأشیاء والقول بالبداء تبیین المنطقه التی یحصل بها البداء.

فمن العلم الإلهی ما هو ذاتیّ بالأشیاء قبل الإیجاد، والبداء لا یقع فی هذا الضرب من العلم الذی هو عین الذات. ومن ثمّ لا مجال للتغییر فیه.

کما أنّ هناک العلم الفعلی الذی ینطوی علی مراتب ومظاهر عدّه، الأولی منها یطلق علیها مرتبه الکتاب المُبین واللّوح المحفوظ (وغیر ذلک) وهذه المرتبه لا یقع فیها البداء، وهی لا تحتمل التغیّر والزیاده والنقصان، وهی أُمّ الکتاب.

لکن هنـاک مرتبه أخری من العلم الفعلی أطلق علیه القرآن الکریم لوح المحو والإثبات هی التی یقع فیها البـداء، وهو یتمّ أیضـاً فی إطـار مـا هو موجود فی أُمّ الکتـاب وبمـا لاـ یشـذّ عن نطـاق السُـنن المکنونه التی لاـ تحتمـل التحویل والتبـدیل، وبـذلک لا یستدعی البداء ولا یلازم التغیّر فی العلم، وإنّما التغییر فی مظاهر علمه الفعلی التی تنعکس فیها تقادیره.

المحور الرابع: هل یختصّ البداء بالشیعه؟

البـداء بالمعنی الـذی ذکرناه الـذی لا یعنی تغییراً فی العلم والإراده الإلهیّین، لا یختصّ بالشـیعه وحـدهم، فأحادیث الفریق الآخر مشحونه بروایات نبویّه تشیر إلی الآجال المعلّقه وتأثیر العمل فی تغییر المصیر، وبالإضافه إلی ما ذکرناه، نضیف بعض ما ورد فی هذا المجال، ومنها:

۱. عن السیوطی فی (الـدرّ المنثور) فی ظلاـل قوله سـبحانه: یَمْحُو اللهُ مَـا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْـدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ (الرعـد: ۳۹) : عـن علیّ رضی الله عنه أنّه سأل رسول الله (ص) عن هذه الآیه فقال له: «

لأقرنَّ عینیک بتفسیرها، ولأقرنّ عین أُمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها، وبرّ الوالدین، واصطناع المعروف،

يحوّل الشقاء سعاده، ويزيد فى العمر، ويَقِى مصارع السوء» (١)

٢. وعنه أيضاً، عن ابن عبّاس، قال:

«لا ينفع الحذر من القدر، ولكنّ الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر» (٢)

٣. عن ثوبان، عن رسول الله (ص) قال:

«لا يردّ القدر إلّا الدّعاء، ولا يزيد فى العمر إلّا البرّ، وإنّ الرّجل ليُحرم الرزق بالذنب يُصيبه» (٣)

بل ورد لفظ البداء فى كتبهم كما ذكرنا فى حديث النبيّ (ص) عن الأقرع والأبرص والأعمى.

فى ضوء هـذا الاشتراك المعنوى - بل حتّى اللّفظى كما فى حـديث الأقرع والأبرص والأعمى - تتبيّن دقّه الملاحظه التى أبداها علماء الشيعه وباحثوهم منـذ القدم من أنّ النزاع حول البداء لفظىّ، وإلّا فالنصوص الروائيّه من الفريقين تؤكّد وجود ضـربين من الأجل، كما هى مستفيضه فى الكشف عن تأثير العمل فى تغيير المصير.

يقول الشـيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) فى (أوائل المقالات) عنـدما يصل إلى البـداء: (وليس بينى وبين كافّه المسـلمين فى هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم فى اللّفظ دون سواه) (۴)

ومن المعاصرين كرّر الملاحظه ذاتها السيّد الطباطبائى (ت: ١۴٠٢هـ) عندما كتب: (والذى أحسب أنّ النزاع فى ثبوت البداء كما يظهر من أحاديث

١- الدرّ المنثور فى التفسير بالمأثور: ج۴ ص ۶۶١.

٢- المصدر نفسه: ج۴ ص ۶۶١.

٣- رواه ابن ماجه فى سننه: ج١ ص٣۵، ح ٩٠، وج٢ ص١٣٣۴، ح۴٠٢٢، كما رواه الحاكم فى المستدرك: ج١ ص۴٩٣.

۴- أوائل المقالات فى المذاهب المختارات: ص٩٢-٩٣.

أئمّه أهل البيت (ع) ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاعٌ لفظيّ. . . ومن الدليل على كون النزاع لفظيّاً استدلالهم على نفى البداء عنه تعالى بأنّه يستلزم التغيّر فى علمه، مع أنّه لازم البداء بالمعنى الذى يفسّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذى يفسّره به الأخبار فيه تعالى) (۱).

مع ذلک کلّه لم یسلم الشیعه من الغائله والتّهم تُکال لهم دون تمحیصٍ وعلم منذ الصدر الأوّل حتّى الآن، من دون أن يكلّف المشنّعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل.

ولا غرابه أن يقتفى الخلف آثار السلف ما دام الأمر يتعلّق بالشيعه، ذلک أنّ (كلّ شىء تطوّر إلّا الكتابه عن الشيعه، ولكلّ بدايةٍ نهايه إلّا الإفتراء على الشيعه، ولكلّ حكمٍ مصدره ودليله إلّا الأحكام على الشيعه) (۲)كما يقول - بحقّ - المرحوم الشيخ محمّد جواد مغنيه.

ونختم هذا البحث بشواهد من كلمات علماء أهل السنّه تتوافق مع ما ذكره علماء الشيعه فى بيان حقيقه المعنى والمراد من البداء.

ورد فى (فتح البارى فى شرح صحيح البخارى) للعسقلانى قوله: (بدا لله بتخفيف الدال المهمله بغير همز (۳)، أى: سبق فى علم الله فأراد إظهاره، وليس

المراد أنّه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأنّ ذلک مُحال فى حقّ الله تعالى) (۴)

۱- الميزان فى تفسير القرآن: ج ۱۱ ص ۳۸۱-۳۸۲.

۲- ينظر النصّ فى مقدّمه الشيخ محمّد جواد مغنيه لكتاب عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، تأليف: السيّد مرتضى العسكرى: ج ۱ ص ۱۱.

۳- وهذا احتراز منه عن إراده البعض بتحريف اللفظ إلى بدأ الله، بحيث تتحوّل الجمله من الإضافه إلى كون الله فاعلاً.

۴- فتح البارى فى شرح صحيح البخارى: ج ۶ ص ۶۱۳.

وأيضاً نفس هذا الكلام ورد فی (عمده القاری شرح صحيح البخاری) للإمام العينی، حيث قال: (بدا لله؛ بتخفيف الدال المهمله بغير همزه، كذا ضبطه بعضهم. . . أی: سبق فی علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنّه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأنّ ذلک مُحال فی حقّ الله تعالی) (۱).

وأمّا خاتمه البحث فی كلام الشيعه فنذكر ما ورد فی رساله تحت عنوان (رسالتنا فی البداء) تأليف العلّامه المجدّد البلاغی، وآيه الله العظمی السيّد الخوئی، وهی من إعداد السيّد محمّد علی الحكيم، وفيها: (وأمّا البداء فهو بمعنی الظهور لغهً، مأخوذ من بدا يبدو بدواً وبدواً وبداءه وبَداءً وبُدؤًا، فيقال: فلان بدا له فی الرأی، أی: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، وفلان برز فبدا له من الشجاعه ما كان مخفيّاً عن الناس، فمعنی بدا فی المثالين واحد، فالبداء المنسوب إلی الله جلّ شأنه إنّما هذا المعنی الثانی، أی ظهر لله من المشيئه ما هو مخفیّ علی الناس، وهذا ما يقتضيه العقل ويشهد له صريح الأحاديث، منها:

صحيح عبد الله بن سنان، عن الصادق (ع) :

«ما بدا لله فی شیء إلّا كان فی علمه قبل أن يبدو له» .

وروايه أخری

: «إنّ الله لم يبدُ له من جهل» .

وروايه ثالثه: «هل يكون اليوم شیء لم يكن فی علم الله بالأمس؟ قال (ع) :

لا، من قال هذا فأخزاه الله ، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلی يوم القيامه، أليس فی علم الله؟ قال (ع) :

بلی، قبل أن يخلق الخلق» .

فأين ابن تيميّه وأتباعه من كلّ هذا؟ !

۱- عمده القارئ شرح صحيح البخاری: ج۱۶ ص۶۶.

موقع ابن تیمیه من فرق التجسیم

اشاره

ذکرنا سابقاً بأنّه یوجد اتّجاهان فی مسأله التجسیم:

الاتّجاه الأوّل : هو الاتّجاه العامّ لدی علماء المسلمین عامّه، والقائل بأنّ التجسیم والتشبیه من صفات النقص ولابدّ أن ینزّه الله تعالی عنها.

الاتّجاه الثانی : وهو اتّجاه التجسیم والتشبیه.

وأصحاب هذا الاتّجاه انقسموا إلی طوائف ثلاث:

الأولی : الطائفه التی قالت وصرّحت بالتجسیم والتشبیه.

الثانیه : الطائفه التی قالت بالتجسیم ونفت التشبیه، وقد أجبنا علی هذه الطائفه بأنّه لا یمکن الفصل بین التجسیم والتشبیه.

الثالثه : وهی الطائفه التی لم تثبت الجسمیّه ولم تنفها، ولکنّها التزمت بصفات أدّت إلی التجسیم، واستدلّوا علی قولهم بأنّه لم یرِد فی الکتاب والسنّه لفظ الجسم، وبالتالی لم یرِد ما ینفی وما یثبت، ومع ذلک التزموا بلوازم التجسیم من قبیل: الجهه، والمکان، والتحیّز، والصعود والنزول. . . .

فأین موقع ابن تیمیّه من هذه الطوائف؟

فی الواقع أنّ ابن تیمیّه یقف موقف المتردّد، فنجده تارهً مع الطائفه الثانیه، وتارهً مع الطائفه الأولی. ومحلّ بحثنا هو بیان حقیقه موقف ورأی ابن تیمیّه وتبیین موقعه الحقیقی، والذی هو القول بالتجسیم.

من هنا تجدر الإشاره إلی أنّ ابن تیمیّه تدرّج فی کلامه وخطا عدّه خطوات، فهو فی الخطوه الأولی لم یثبت ولم ینفِ الجسمیّه، وقد تعرّضنا إلی

ذلک فیما سبق.

ثمّ فی الخطوه الثانیه تصاعد فی رأیه وقال بأنّ السلف الصالح وأئمّه المسلمین ذمّوا من نفی الجسمیّه، دون أن یشیر إلی أقوال الذامّین.

وهذا الرأی ورد بشکلٍ صریح فی کتابه (بیان تلبیس الجهمیّه) ، حیث یقول: (. . . وقالوا أیضاً: إنّ الید والوجه لا تکون إلّا جسماً، فید الله ووجهه کذلک، والموصوف بهذه الصفات لا یکون إلّا جسماً، فالله تعالی جسم لا کالأجسام. قالوا: وهذا ممّا لا یمکن النزاع فیه لکن أیّ محذور فی ذلک، ولیس فی کتاب الله ولا سنّه رسوله ولا قول أحد من سلف الأمّه وأئمّتها، أنّه لیس بجسم، وأنّ صفاته لیست أجساماً وأعراضاً؟ فنفی المعانی الثابته بالشرع والعقل، بنفی ألفاظ لم ینفِ معناها شرع ولا عقل، جهلٌ وضلال) (۱).

فهو یرید أن یثبت الجسمیّه ولکن من دون تسمیتها، وکلّ ذلک فقط من أجل مغالطه القارئ وإیهامه بأنّه لا یثبت الجسمیّه.

ثمّ یترقّی ابن تیمیّه فی الخطوه الثالثه بعد أن لم ینفِ الجسمیّه لیقول بأنّ کلّ من أنکر جسمیّه الحقّ سبحانه وتعالی فهو مبتلی ببدعه ضلاله، وکلّ ضلاله فی النار، وبعد ذلک یقول بأنّه لو تنزّلنا وقلنا بأنّ إثبات الجسمیّه أیضاً بدعه، کما أنّ نفی الجسمیّه بدعه، لکن القول بالجسمیّه بدعه أقلّ من بدعه نفی الجسمیه، ثمّ یترقّی لیقول بأنّ القول بالجسمیّه بدعه حسنه فی مقابل النفی لکونها بدعه مذمومه، ثمّ یترقّی أکثر لیقول بأنّ إثبات الجسمیّه لله هی أقرب للسنّه من نفی الجسمیّه.

وکلّ ذلک قاله ابن تیمیّه بکلامٍ صریح فی (درء تعارض العقل والنقل) وهذا نصّه:

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج ۱ ص۳۷۳.

(وقـال لكم: «فليكن هـذا لازمـاً للرؤيه، وليكن هو جسـماً» ، أو قال لكـم: «أنا أقول إنّه جسمٌ. . .» لم يكن لكم أن تقولوا له: «أنت مبتدع فى إثبات الجسميّه» ، فإنّه يقول لكم: «وأنتم مبتدعون فى نفيه» ، فالبدعه فى نفيه كالبدعه فى إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافى أحقّ بالبـدعه من المثبت، لأنّ المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هـذا معاضـده للنصوص، وتأييداً لها، وموافقه لها. . . فإن قُدّر أنّه ابتدع فى ذلك كانت بدعته أخفّ من بدعه من نفى ذلك نفياً عارَضَ به النصوص. . . قال الشافعى: البدعه بدعتان: بدعه خالفت كتاباً أو سـنّهً أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصـحاب رسول الله (ص) فهذه بدعه ضـلاله، وبدعه لم تخالف شـيئاً من ذلك فهذه قد تكون حسنه، لقوله عمر: «نعمت البدعه هذه» ، هذا الكلام ونحوه رواه البيهقى بإسناده الصحيح فى المدخل) (١).

فإذا كان الأمر كذلك فإنّنا نقول لابن تيميّه بأنّ الكثير من الأعمال التى يقوم بها المسلمون تعتبرها بدعه، مع أنّها لا تخالف كتاباً ولا سنّه، من قبيل زياره القبور، والبكاء على الحسين (ع) ، وغيرها من الشعائر.

فمع اعتقادنا الجازم بأنّها ليست بدعه، ولكن وفقاً لقول ابن تيميّه لابدّ أن نلزمه بما ألزم به نفسه من أنّ البدعه بدعتان، ولعلّ هذه الأمور من البدعه الحسنه.

لاـ نـدرى من أين لابن تيميّه مثل هـذه القاعـده، ومن أين جاء بها؟ فرغم تأكيـده أنّ النصوص لا تثبت ولا تنفى، نراه يصـرّ على اعتبـار نفـاه الجسـميّه عن الله سـبحانه وتعـالى أهل بـدعه وضـلاله، حيث يزعم فى نفس المصـدر بأنّ نفاه الجسـميّه ابتلوا ببـدعه الضلاله، فيقول:

١- درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص٢٤٨-٢٤٩.

(ومن المعلوم أنّ قول نفاه الرؤيه «أي البصريّه» والصفات «أي العينيّه» والعلوّ على العرش، والقائلين بأنّ الله لم يتكلّم. . . ونفيهم ذلك لأنّ إثبات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفه الكتاب والسنّه والإجماع السلفى والآثار أقربُ من قول مَنْ أثبت ذلك وقال - مع ذلك - ألفاظ يقول: إنّها توافق معنى الكتاب والسنّه، لا سيّما والنفاه متّفقون على أنّ ظواهر النصوص تجسيم عندهم، وليس عندهم بالنفى نصّ، فهم - أي النافون - معترفون بأنّ قولهم هو البدعه وقول منازعيهم أقربُ إلى السنّه) (١).

وإلى هنا تبيّن للقارئ الكريم بشكلٍ تفصيلى أنّ ابن تيميّه يعتقد بأنّ الله سبحانه جسم، وصفاته أعراض جسميّه، وإذا قال قائل بأنّ نفى الجسميّه بدعه وكذلك إثبات الجسميّه بدعه، فالجواب عنده أنّ بدعه القول بالجسميّه بدعه أخفّ من بدعه القول بنفى الجسميّه، بل هى بدعه حسنه.

ثمّ ينتقل ابن تيميّه إلى خطواته الأخيره فى تأكيده على التجسيم، وإنا وإن كنّا قد نقلنا سابقاً تصريحات وأقوالاً صادره عنه تشير إلى ذلك، ولكنّنا هنا نودّ أن نبيّن استدلاله على هذه العقيده من خلال تقسيمه للموجود الأعمّ من كونه واجب الوجود أو ممكن الوجود، أو كونه خالقاً أو مخلوقاً، أو فقيراً أو غنيّاً، فهذا الموجود إمّا هو جسم أو قائم بالجسم، والله تعالى لا يمكن أن يكون قائماً بجسم لأنّه يكون محتاج إلى محلّه، فيثبت أنّه جسم.

يقول فى (بيان تلبيس الجهميّه) : (ويقولون: «بل قامت القواطع العقليّه على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً» ، ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطره

١- المصدر نفسه: ج١ ص٢٤٩.

والعقول من الأوّل) (١)

وحاصل كلامه أنّه ما من موجود إلّا وهو جسم، وما لا جسميّه له فهو معدوم، وإن قلت لابن تيميّه بأنّ لازم هذا الكلام أن يكون الله حادثاً، لأنّ كلّ جسم فهو حادث، سيقول لك: لا نوافق على أنّ كلّ ما هو جسم فهو حادث لأنّ الأجسام تنقسم إلى قسمين؛ فمنها حادث وهى المخلوقات، وقسم منها قديم وهو الله، فالله تعالى بحسب رأى ابن تيميّه جسمٌ قديم.

فى تلبيس الجهميّه أيضاً: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّه التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعيّن جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون، وأنّ ذلك هو ملازم لقولنا إنّه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك، فتكون هذه الحجّه التى عارضتم بها، دليلًا على أنّ الله تعالى جسم بالمعنى الذى ذكرتموه) (٢).

ثمّ يقول فى موضعٍ آخر من نفس الكتاب: (فى الوجه العاشر: إذا كانت إحدى هاتين المقدّمتين الضروريّتين تستلزم أنّه مباين للعالم، والأخرى تستلزم أنّه جسم، فقد ثبت بموجب هاتين المقدّمتين صحّه قول القائلين بالجهه، وقول القائلين بأنّه جسم وكونه جسماً يستلزم القول بالجهه. . . وقول

القائلين بالجهه يستلزم أيضاً القول بالجسم كما تقولون أنتم) (٣).

وفى كتاب (التسعينيّه) يعتبر ابن تيميّه أنّ نفى الجسميّه هو قول أهل الباطل، وينسب إلى البعض آراء لا يعتقدون بها حيث يقول:

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج١ ص٣٥٩.

٢- المصدر نفسه، ج١ ص٤٠١.

٣- المصدر نفسه، ج١ ص٤٠٢.

(قال أبو عبد الرحمن: سمعت أبی يقول: قلت لأبی العبّاس: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعه المسلمين: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل: الخوض فی الأعراض والأجسام) .

وهذا الكلام كما ترى هو لأبی عبد الرحمن، ولكن ابن تيميّه يعلّق عليه بالقول: (هذا موافق لما تقدّم، فبيّن - أبو عبد الرحمن - أنّ الخوض فی الجسم والعرض ونفی ذلک، وجعل ذلک من التوحيد هو من قول أهل الباطل) (۱).

وجمله (ونفی ذلک) يضيفها ابن تيميّه إلی كلام أبی عبد الرحمن وهی غير موجوده، لأنّه - أی ابن تيميّه - يريد أن يقول بأنّ نفی الجسميّه هو قول أهل الباطل ويجعل كلام أبی عبد الرحمن مستنداً لذلک.

وإذا كان نفی الجسميّه قول أهل الباطل، فما هو قول أهل الحقّ، أم أنّ إثبات الجسميّه أيضاً هو قول أهل الباطل؟ وهذا محال لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين.

ومن هنا تجد أنّ ابن تيميّه لا يثبت ولا ينفی، ويتهرّب من ذلک بالقول فقط إنّ نفی الجسميّه هو قول أهل الباطل.

ثمّ يتابع القول: (وجعل ذلک من التوحيد هو من قول أهل الباطل، فكيف بمن جعله أصل الدِّين]أی جعل نفی الجسميّه من أصل الدِّين [كما

قال شيخ الإسلام - أی: أبو إسماعيل الهروی -) (۲).

أولويه أبحاث التجسيم علی غيرها من الأبحاث

قد يقال: ما هو السبب فی طرحكم لمسأله التجسيم والحَدّ، مع أنّ هناک

۱- التسعينيّه: ج۳ ص۷۸۹-۷۹۰.

۲- نفس المصدر.

مسائـل ذات أولويّه أكثر وهى مورد نقـاش دائم ومسـتمرّ، مثـل مسـأله التوسّل والشـفاعه والاسـتغاثه وزياره القبور، أفلم يكن من الأولى طرح هذه المسائل؟

والجواب : إنّ هـذه المسائـل وإن كـان البعض يحاول إعطاءها مزيـد أهمّيه، لكنّها ليست بأهمّيه مسائل التجسـيم والحـدّ والتحيّز والمكان بالنسـبه إلى الله عزّ وجلّ، وذلك أنّ أصل الدِّين هو فى معرفه توحيد الأسـماء والصـفات، وإذا لم تتمّ معرفه الله سبحانه وتعالى من خلال أسمائه وصفاته فلا قيمه لأىّ عباده، ولا قيمه لأىّ توحيد آخر.

وهـذه المسائـل هى من قبيـل الصـلاه وكونهـا عمود الـدِّين، وإن قُبلت قُبِـل ما سواها، وإن ردّت رُدّ ما سواها، كـذلك معرفه الله تعالى فإنّها الأصل فى جميع المعارف الدينيّه، فإذا كانت المعرفه صحيحه فكلّ ما يترتّب عليها يكون صحيحاً، وهكذا العكس لو كانت باطله.

وقد خرج الإمام الحسين (ع) يوماً إلى أصحابه فقال لهم:

«أيّها النّاس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق الخلق إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عباده غيره» (۱)

.

ومن تـداعيات عـدم المعرفه بـالله وآثاره أنّ الإنسان قـد يُشـرِك بالله وهو لا يعلم أنّه مشـرك، وعنـد ذلك يكون مصـداقاً لقوله تعالى: إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ (النساء: ۴۸، و۱۱۶ .

وهـذا المعنى يؤكّـد عليه ابن تيميّه نفسه وأتبـاعه، بـل كلّ علماء المسـلمين، ولـذلك ننقل بعض ما ورد عنه لكى نؤكّـد للقارئ الكريم ضروره عدم

۱- بحار الأنوار: ج۵ ص۳۱۲.

انشغاله بالقضايا الفرعيّه كالشفاعه والتوسّل والاستغاثه وصرف العنان إلى ما هو أهمّ من ذلك بكثير.

المورد الأوّل : يقول ابن تيميّه فى كتاب (الفتاوى الحمويّه الكبرى) فى سؤالٍ وجواب: (سأله سائل فقال السائل: ما قولكم فى آيات الصفات كقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵ ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ (فصّلت: ۱۱ . . . إلى غير ذلك من الأحاديث؟ وما قالت العلماء وأبسطوا القول فى ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى.

فأجاب: فإنّ معرفه هذا - أى الأسماء والصفات - أصل الدِّين وأساس الهدايه، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصّلته النفوس، وأدركته العقول) (۱).

المورد الثانى : يقول ابن قيم الجوزيه فى كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله) : (وجعل مفتاح دعوتهم وزبده رسالتهم: معرفه المعبود سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، إذ على هذه المعرفه تنبنى مطالب الرساله جميعها. . . فأساس دعوه الرسل «صلوات الله وسلامه عليهم» معرفه الله سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، ثمّ يتبع ذلك أصلان عظيمان:

أحدهما: تعريف الطريق الموصله إليه، وهى شريعته المتضمّنه لأمره ونهيه.

الثانى: تعريف السالكين ما لهم بعد الوصول إليه من النعيم الذى لا ينفد. . .

وهذان الأصلان تابعان للأصل الأوّل وهو معرفه الله سبحانه وتعالى) (۲)

المورد الثالث : ما يقوله أحد أعلام الوهّابيه المعاصرين وهو الشيخ محمّد صالح العثيمين فى كتاب (القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى) :

۱- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص۱۷۵-۱۷۷.

۲- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله: ج۱ ص۱۵۰-۱۵۱.

(وتوحيد الأسماء والصفات. . . فمنزلته فى الدِّين عاليه وأهمّيته عظيمه، ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علم بأسماء الله تعالى وصفاته، ليعبده على بصيره. . . وهذا يشمل دعاء المسأله ودعاء العباده، فدعاء المسأله: أن تقدّم بين يدى مطلوبك من أسماء الله تعالى ما يكون مناسباً. . . ودعاء العباده أن تتعبّد لله بمقتضى هذه الأسماء. . .) (١)

المورد الرابع : ما يقوله ابن باز فى (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه) :

(هناك طائفه من المنتسبين للدعوه الإسلاميّه يرون عدم التحدّث عن توحيد الأسماء والصفات بحجّه أنّه يسبّب فرقه بين المسلمين ويشغلهم عن واجبهم وهو الجهاد الإسلامى، ما مدى صحّه تلك النظره؟)

يقول ابن باز فى الجواب: (هذه النظره خاطئه. . . فالواجب على أهل العلم والإيمان أن ينشروا أسماءه وصفاته وأن يذكروها فى خطبهم ومؤلّفاتهم ووعظهم وتذكيرهم؛ لأنّ الله سبحانه بها يُعرف وبها يُعبَد، فلا تجوز الغفله عنها ولا الإعراض عن ذكرها بحجّه أنّ بعض العامّه قد يلتبس عليه الأمر، أو لأنّ بعض أهل البدع قد يشوّش على العامّه فى ذلك، بل يجب كشف هذه الشبهه وإبطالها وبيان أنّ الواجب إثبات أسماء الله على الوجه اللائق بالله جلّ وعلا من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. . .) (٢)

فمعرفه الله سبحانه ضروريّه وأساسيّه لدى جميع الفرق والمذاهب، ونحن نبحث فى أسماء الله وصفاته، ومن صفاته كونه جسماً أو ليس بجسم، وعلى أساس القول بالجسميّه أو نفيها يترتّب الأثر الكبير للعباده الصحيحه

١- شرح القواعد المُثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى: ص ٢٠-٢٢.

٢- مجموع فتاوى ومقالات متنوعه، مصدر سابق.

والفاسده.

وإننا فی أبحاثنا هـذه - كما يتلمّس القارئ الكريم - لا نتّهم ابن تيميّه على أساس جمله أو قول له فی موردٍ معيّن، بل منهجنا فی البحث هو متـابعه أقواله فی جميع مـا كتبه أو ورد عنه، وذلک من أجل أن لا يجـد أحـد أيّه ثغره والقول بأنّنا نقتطع ونجتزئ من كلماته ونجعل منها مبرّراً للتحامل عليه.

خلاصه نظريه ابن تيميه فی التجسيم

بعد هذا العرض التفصيلی لما قاله ابن تيميّه فی مسأله التجسيم يمكن إيجاز نظريّته وآرائه فی هذه المسأله بنقاطٍ ثلاثه:

النقطه الأولى : يعتقـد ابن تيميّه أنّ كـلّ موجـود إذا كـان قائمـاً بنفسه فهو جسم، وإن لم يكن جسـماً فهو معـدوم، والله سـبحانه وتعالى موجود قائم بنفسه لا بغيره لأنّه حیّ قيّوم، ومعنى القيّوم هو القائم بنفسه وبذاته والمقوّم لغيره. فالنتيجه هی أنّ الله سـبحانه وتعالى جسم.

وهـذا مـا صـرّح به ابن تيميّه فی (بيـان تلـبيس الجهميّه) بقوله: (ومعلوم أنّ كون البـارئ ليس جسـماً، ليس هو ممّـا تعرفه الفطره بالبـديهه، ولا بمقـدّمات قريبه من الفطره، ولا بمقدّمات بيّنه فی الفطره، بل بمقدّمات فيها خفاء وطول، وليست مقدّمات بيّنه، ولا متّفقـاً على قبولهـا بين العقلاء. . . وأنّ الموجود القـائم بنفسه لا يكون إلّا جسـماً، وما لا يكون جسـماً لا يكون إلّا معـدوماً، ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطره والعقول من الأوّل) (۱).

فإذن إثبات الجسميّه عنده أقرب إلى الفطره والعقول من نفيها.

وكذلک يقول: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّه، مثل: الوجه

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۱ ص۳۵۹.

واليد، وذلك يقتضى التجزئه والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحنابله بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمّه وأئمّتها. . .) (١).

ويقول أيضاً فى نفس الكتاب: (وقالوا إنّ اليد والوجه لا تكون إلّا جسماً. . . قالوا وهذا ممّا لا يمكن النزاع فيه. . . وأنّ صفاته. . .) (٢). وقد أشرنا إلى كلامه هذا سابقاً فراجع.

النقطه الثانيه : أنّ ابن تيميّه يجيب عن إشكالٍ مفاده: بأنّ القول بأنّه جسم يفيد أنّه تعالى حادث، وإذا كان حادثاً لا يكون قديماً، وإذا بَطُل قدمه ثبت حدوثه وبطلت أزليّته ودوامه.

ويجيب بأنّنا لا نقبل أنّ كلّ جسم حادث، بل الأجسام تنقسم إلى قسمين: أجسام حادثه وهى السماوات والأرض وغيرها، وجسم قديم وهو الله سبحانه وتعالى.

وذكر ابن تيميّه هذا المعنى فى كتاب (بيان تلبيس الجهميّه) فقال:

(وإنّما دلّت على قدِم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا ممّا يمكننى التزامه، فإنّه من المعلوم أنّ طوائف كثيره من المسلمين وسائر أهل الملل، لا يقولون بحدوث كلّ جسم. . . فأقول: إذا كانت هذه الحجّه التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعيّن جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون. . .) (٣)

١- المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٥١.

٢- المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٧٣.

٣- المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٩٩-٤٠١.

النقطه الثالثه : أنّ ابن تیمیّه یصرّح فی مواضع متعدّده بأنّ إثبات الجسمیّه بدعه وکذلک نفی الجسمیّه، ولکنّه یخرج عن هذا المبدأ ویثبت الجسمیّه بشکل واضح وصریح؛ یقول فی (بیان تلبیس الجهمیّه) : (إنّ لفظ الجسم والعرض والمتحیّز ونحو ذلک ألفاظ اصطلاحیّه، وقد قدّمنا غیر مرّه أنّ السلف والأئمّه لم یتکلّموا فی ذلک، فی حقّ الله لا بنفی ولا إثبات، بل بدّعوا أهل الکلام بذلک وذمّوهم غایه الذمّ) (۱).

وعندما التفت ابن تیمیّه إلی ذلک مع کونه یثبت الجسمیّه حاول حلّ هذه الإشکالیّه فی کتابه (درء تعارض العقل والنقل) من خلال الجواب بأنّه لیس کلّ بدعه ضلاله، فالبدعه علی قسمین: بدعه ضلاله، وبدعه حسنه، وإثبات الجسمیّه لیس بدعه ضلاله، بل بدعه حسنه.

وقد صرّح بهذا الکلام فی الکتاب المذکور، وحیث إنّنا نقلنا کلامه فیما تقدّم لا نعیده، فراجع (۲).

وهذا هو مبنی ومعتقد کلّ من تبع ابن تیمیّه وأیّد منهجه، وعلی رأسهم أتباع محمّد بن عبد الوهّاب الذی یعتبر امتداداً لنهج ابن تیمیّه کما یقول صاحب کتاب (السبائک الذهبیّه بشرح العقیده الواسطیّه) : (والواقع أنّ دعوه الشیخ محمّد امتدادٌ لدعوه الشیخ ابن تیمیّه وأثره من آثارها. . . لا نزال نمیّز بین أهل التوحید والسنّه فی محبّه ابن تیمیّه، فمن کان یبغضه عرفنا أنّه لیس من أهل التوحید ولا من أهل السنّه، ومن کان یحبّه عرفنا أنّه من أهل التوحید والسنّه) (۳).

۱- المصدر نفسه: ج ۱ ص ۳۷۲.

۲- درء تعارض العقل والنقل: ج ۱ ص ۲۴۸-۲۴۹.

۳- السبائک الذهبیه: ص ۳۹.

وهؤلاء لم ينكروا هذا المعتقد من ابن تيميّه، بل حاولوا الدفاع عنه بكلّ الوسائل بعدما شاهدوا النقد الموجّه لهذه المنظومه العقديّه التى أسّسها ابن تيميّه فى مسأله التشبيه والتجسيم، وخير شاهد على ذلك: كتاب (منهج شيخ الإسلام ابن تيميّه فى تقريره عقيده التوحيد) لإبراهيم بن محمّد بن عبد الله البريكان حيث يقول: (نسبه التشبيه والتجسيم لابن تيميّه، وهى من أعظم خصال النقد الموجّه لابن تيميّه، وذلك لأنّها موجّهه لاعتقاده فى باب الصفات جملةً وتفصيلاً. . .) .

ثمّ يبدأ بالمناقشه والدفاع عنه، إلى أن يقول: (وفيما تقدّم تبيّن لنا أنّ هذه الدعوى - أى دعوى التشبيه والتجسيم - منقوضه من أصلها، وقد تتبّعت ما بين يدىَّ من كتب ابن تيميّه فلم أظفر بكلمه واحده لا نصّاً ولا ظاهراً تدلّ على التشبيه المذموم شرعاً) (١).

وفى الواقع أنّه من المؤسف أن يكتب بعضهم رسائل جامعيّه كالبريكان، وهو لا يستطيع التمييز بين التشبيه والتجسيم، وبدلاً من الدفاع عن ابن

تيميّه أوقع نفسه فى محذورٍ آخر إذ ابتدع شبهةً أخرى عندما اعتبر أنّ هناك تشبيهاً مذموماً باعتبار أنّ ذلك يفيد أنّ هناك تشبيهاً ممدوحاً! !

ونحن نضع كلام ابن تيميّه فى (درء تعارض العقل والنقل) الذى لا ينفى فيه التجسيم، ولا ينفى التشبيه الممدوح، وأيضاً يفرّق فيه بين مسألتى التشبيه والتجسيم، حيث يقول: (وفى الجمله: الكلام فى التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام فى التجسيم ونفيه مقام آخر، فإنّ الأوّل دلّ على نفيه الكتاب والسنّه وإجماع السلف والأئمّه، واستفاض عنهم الإنكار على

١- منهج شيخ الإسلام ابن تيميّه فى تقرير عقيده التوحيد: ج٢ ص٧٨٣.

المشبّهه، فأمّا الكلام فى الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما بدعه ليس لها أصل) (۱).

ولكى لا يقع القارئ فى الالتباس نشير إلى أنّ ابن تيميّه حاول الفرار من محذور التشبيه بالقول بعدم وجود ملازمه بينهما، ولكن فى الحقيقه والواقع سنثبت لاحقاً أنّه هناك ملازمه بين الأمرين، ولا يمكن التفكيك بينهما.

فالقول بالجسميّه ملازمٌ للعجز والحدوث، ومجرّد أن يثبت عند ابن تيميّه أنّ الله تعالى جسم حتّى بإضافه «لا كالأجسام» فهذا إثبات للتشبيه أيضاً.

وهذا ما أشار إليه ا لدكتور جابر بن إدريس فى كتاب (مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه) حيث يقول: (ويدخل فى معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصّه بالمخلوق) (۲)(، ومعنى ذلك أنّه إذا ثبت أنّ هناك صفه خاصّه بالمخلوق ونسبناها إلى الله تعالى، فلا يلزم منه فقط التجسيم بل يلزم التشبيه أيضاً.

ولا يكتفى ابن تيميّه بهذا القول بل ينسبه إلى جماهير أهل الإسلام، ويقول عنهم جميعاً بأنّهم من القائلين بالتجسيم، وهذه واحده من أعظم هفواته بل افتراءاته على المذاهب الإسلاميّه التى سنرى لاحقاً أنّها تُنكر عليه نظريّاته وأقواله.

يقول ابن تيميّه فى (بيان تلبيس الجهميّه) : (. . . وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّه مثل الوجه واليد، وذلك يقتضى التجزئه أو التبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحنابله

۱- درء تعارض العقل والنقل: ج۲، ص۴۰۵.

۲- مقاله التشبيه وموقف أهل السنّه منها: ج۱، ص(۸)۲.

بذلک، بل هو مذهب جماهیر أهل الإسلام) (۱).

ولکن علماء السنّه لم یرتضوا هذه النسبه، ونحن وإن کنّا سنشیر إلی کلماتهم لاحقاً، لکنّنا نکتفی هنا بذکر مورد واحد من مواقف علماء السنّه، ولواحد من أئمّتهم المعاصرین، ومن مدرسه الأزهر الشریف، وذلک فی کتاب (فتاوی الإمام عبد الحلیم محمود) وفیه:

(والموقف - أی من الأسماء والصفات - الذی یقفه من أراد متابعه السلف الصالح إذن، تجاه کلمات الصوره والید، والنزول، إنّما هو الإیمان بها مع التنزیه لله تعالی عن الجسمیّه وتوابعها، ولیس معنی ذلک أنّ هذه الألفاظ معطّله عن المعنی، بل لها معنی یلیق بجلال الله وعظمته، ممّا لیس بجسم، ولا عرض فی جسم. . . هذا هو مذهب السلف فی الصفات، وهو مذهب لا یثیر جدلاً ولا خصومه، ولیس من طبیعته ذلک، إنّه مذهب العبودیّه الصحیحه، وهو المذهب الذی یتمذهب به کلّ من عنده نزعه التدیّن السلیمه، وهو مذهب الإمام مالک، والإمام الشافعی، والإمام أحمد بن

حنبل والسلف الصالح، ومن الطبیعی أن یکون مذهب الفرقه الناجیه) (۲).

فلماذا یصدّق الناس ابن تیمیّه فی قوله بأنّ التجسیم مذهب جماهیر الإسلام، ولا یُصدَّق الإمام عبد الحلیم محمود؟ !

أتباع ابن تیمیه ورأیهم فی التجسیم

بحثنا فی هذه الفقره سنتناول فیه موقف أتباع مدرسه ابن تیمیّه من القول بالتجسیم، لنری أنّهم وافقوه علی معتقداته أم لا؟

۱- المصدر نفسه: ج۲ ص۷۸۳ - ۷۸۹.

۲- فتاوی الإمام عبد الحلیم محمود: ج۱ ص(۸)۹-۹۰.

عندما نراجع تراث علماء المسلمين نجد أنّ هناك مجموعه منهم آمنت بما آمن به ابن تيميّه، وهم بالتحديد تلامذته وأتباع المذهب الوهّابى الذين تبنّوا عمليّه الترويج لأفكاره فى العالم الإسلامى بذريعه أنّه رأى أهل السنّه والجماعه.

أمّا عندما نرجع إلى سائر المدارس الإسلاميّه السنّيه، والمراكز الدينيّه التابعه لهذا المذهب، فلا نراها كذلك؛ كما هو حال علماء مصر والسودان وماليزيا وأندونيسيا والعراق وسائر دول الخليج إلى عُمان بمختلف اتّجاهاتهم ومدارسهم العقديّه والفقهيّه.

ومن أولئك الذين التزموا مبانى ونظريّه ابن تيميّه فى مسأله التجسيم نذكر الموارد التاليه:

المورد الأوّل : ما ورد فى كتاب (الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله) تصنيف ابن قيم الجوزيه، حيث يقول بعد نقله لأقوال أصحاب نظريّه التجسيم وأقوال النفاه: (فلو كان خصومكم [أى خصوم المنزّهين لله عن الجسميّه] كما زعمتم - وحاشاهم - كانوا مشبّهه، ممثّله، مجسّمه، لكانوا

أقلّ تنقّصاً لربّ العالمين، وكتابه، وأسمائه، وصفاته، منكم بكثير كثير. لو كان قولهم يقتضى التنقّص، فكيف وهو لا يقتضيه، ولو صرّحوا به فإنّهم يقولون نحن أثبتنا لله غايه الكمال، ونعوت الجلال، ووصفناه بكلّ صفه كمال، فإن لزم من هذا تجسيم أو تشبيه لم يكن هذا نقصاً، ولا عيباً، ولا ذمّاً، بوجهٍ من الوجوه، فإنّ لازم الحقّ حقّ) (۱)

فانظروا إلى هذا الاستدلال العقيم والبائس من الناحيه المنطقيّه

۱- الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله: ج۱ ص۲۶۳.

والفلسفيّه، فمتى نستطيع القول بأنّ هذا اللازم حقّ لأنّ الملزوم حقّ؟ فهل إذا كان اللازم باطلاً ـ وهو الجسميّه نكتشف منه بالكشف الإنّى أنّ الملزوم حقّ؟

وهل هذا إلّا منتهى الجهل وعدم المعرفه بالقواعد العقليّه والمنطقيّه، أو القواعد السليمه للتفكير؟

المورد الثانى : ما ورد فى كتاب (شرح العقيده الواسطيّه) لأحد أعلام الوهّابيه المعاصرين الشيخ محمّد بن صالح العثيمين الذى يقول: «قوله اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ، قوله استوى بمعنى: علا» .

ثمّ إنّه يصرّح بأنّ هذا العلوّ حسّي لا معنوى (والدليل على ذلک كلمه «على» ؛ لأنّ «على» لا تستعمل فى استوى إلّا فى إثبات العلوّ المادّى) .

ثمّ يعرّف لنا العرش بقوله: (هو ذلک السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادّه هذا العرش لأنّه لم يرِد عن النبيّ (ص) حديث صحيح يبيّن من أين خُلق هذا العرش) (۱).

وهذا إقرارٌ صريح بأنّ العرش مخلوق مادّى، ولكنّنا نجهل طبيعه المادّه التى خُلق منها.

والسؤال الموجّه إلى العثيمين: قبل أن توجد السماوات والأرض هل كان هناک شيء قبل أو مع الله حتّى يخلق العرش منه؟

ومن هنا نجد أئمّه أهل البيت (ع) يعبّرون عن خلق الله تعالى للأشياء بالقول: إنّه لا من شيء خلق الأشياء، أو بقولهم: ابتدعها؛ لأنّ معنى البديع أنّه خلقها لا من مادّه سابقه، ولا على صوره سابقه.

ثمّ يقول العثيمين: (لكنّنا نعلم أنّه أكبر المخلوقات التى نعرفها) . والأكبريّه والأصغريّه هى وصف للأجسام، وإلاّ فما ليس بجسم لا يوصف

۱- شرح العقيده الواسطيّه: ص۳۱۷.

بذلک؛ مثل أن تقول: علم زید أکبر من علم عمرو، لأنّ العلم صفه معنی لا صفه عین.

ثمّ یعرّف العرش بقوله: (وأصل العرش فی اللغه: السریر الذی یختصّ به الملک، ومعلوم أنّ السریر الذی یختصّ به الملک یکون سریراً عظیماً ضخماً لا مثیل له. فإن سألت ما معنی الاستواء عندهم؟ فمعناه: العلوّ والاستقرار. . فعندنا فی هذا جوابٌ آخر، أن نقول: إنّ العلوّ نوعان: علوّ حسّی کاستوائنا علی السریر، وعلوّ معنوی بمعنی السیطره والغَلَبه، أمّا قولکم إنّه یلزم من تفسیر الاستواء بالعلوّ، فجوابه کلّ شیء یلزم من کتاب الله وسنّه رسوله فهو حقّ، ویجب علینا أن نلتزم به. . فإذا ثبت أنّه لازم فلیکن ولا حرج علینا إذا قلنا به) (۱).

ثمّ یناقش فی معنی الجسم الممتنع وصف الله تعالی به فیقول: (إن أردتم بالجسم الذی قلتم یمتنع أن یکون الله جسماً، الجسم المرکّب من العظام

واللّحم والدم وما أشبه ذلک، فهذا ممتنع علی الله) (۲).

ونسجّل علی الشیخ العثیمین ملاحظتین:

الأولی : أنّ هذا الذی قاله لم یرِد فیه نفیٌ لا فی کتابٍ ولا سنّه ولا من السلف، لذا لابدّ أن لا یتکلّم به وفقاً لمبانیه، ونحن عندما اعتقدنا وقلنا بأنّ الله لیس بجسم، قالوا لنا: أنتم أهل بدعه؛ لأنّ السلف الصالح لم یقل به. إذن فقولهم مشابه لقولنا فی أنّ کلیهما لم یقل به السلف الصالح، فلماذا نحن أهل بدعه وأنتم لستم کذلک؟

الثانیه : کما قالوا بأنّ الله جسم لا کالأجسام، لماذا لا یلتزمون هنا بالقول

۱- شرح العقیده الواسطیّه: ص ۳۲۰.

۲- المصدر نفسه: ص ۳۲۱.

بأنّ الله لحمٌ لا كاللحوم، ودمٌ لا كالدِّماء وغير ذلك؟ !

ويتابع العثيمين: (وأمّا أدلّه نفاه الرؤيه العقليّه، فقالوا: لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله لأنّه يلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: إنّه إن كان يلزم من رؤيه الله أن يكون جسماً فليكن ذلك، لكنّنا نعلم علم اليقين أنّه لا يماثل أجسام المخلوقين) (۱).

فهل مثل هذا الكلام هو كلام من يفقه القرآن ويتدبّر معانيه، أم هو من كلام من قال فيهم القرآن: أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ؟ !

المورد الثالث: ما ورد فى كتاب (الرياض النديّه على شرح العقيده الطحاويّه) للإمام القاضى على بن على بن محمّد بن أبى العزّ الدمشقى، وتعليق الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبريل، وفيه يقول الشارح والمعلّق على الكتاب: (ثمّ ذكر أنّ الله تعالى فوق العرش، وأنّ العرش

يئطّ به أطيط الرَّحل، يعنى أنّه تعالى فوق العرش) .

فالنتيجه هى أنّه تعالى محمول، ومحمول اسم مفعول، فيكون محتاجاً، وهذا من حيث الاستعمال اللّغوى يدلّ على النقص.

ويتابع المعلّق القول: (قرأت لبعض المبتدعين - وهم النافون للجسميّه - لمّا تكلّموا ونقلوا أثراً يخالف معتقداً على تفسير قوله تعالى: تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ فنقل عن ابن عبّاس رضى الله عنه قال: تكاد السماوات تتفطّر من ثقل الربّ تعالى، فكبرت هذه الكلمه عند هذا الجهمى، فقال من هيبته، أنظر كيف صرف هذا الأثر عن الظاهر وجعل المراد من الثقل الهيبه، لأنّه لا يدين بأنّ الله تعالى فوق السماوات، ولا يدين أنّ السماوات تتفطّر من

۱- شرح العقيده الواسطيّه: ص۳۲۰.

ثقله، ویکذّب أیضاً ما ورد فی الحدیث أنّ العرش یئطّ به) (۱)

وبعیداً عن کلّ البراهین العقلیّه التی تتنافی مع هذا الکلام المتقدّم، لو جئنا إلی علماء الفیزیاء وسألناهم عن الموجود الذی له وزن وثقل هل یمکن أن یکون أبدیّاً، أزلیّاً، صمدیّاً، أحداً؟ فهل هؤلاء یقبلون أن لا یکون الله کذلک حتّی یصفوه بمثل هذه الأوصاف، وهل لمجرّد الاختلاف معهم یُتّهم الإنسان بأنّه جهمیّ معطّل، ومکذّب للأحادیث؟

المورد الرابع : ما ورد فی کتاب (جواب الاعتراضات المصریّه علی الفتیا الحمویّه) والکتاب من تألیف ابن تیمیّه ومن تحقیق محمّد عزیز شمس، وهذا الکتاب یعتبر من کتبه الأساسیّه، ولکنّه ناقص کما یقولون.

وقد ذکرنا فیما سبق أنّ الکتاب کان فی أربعه مجلّدات، ویعدّ من المؤلّفات الکبار للشیخ، وقد أحال علیه فی کتبه الأخری، ویعتبر بیان تلبیس الجهمیّه

تتمّه لمباحثه، وکتابٌ هذا شأنه لابدّ أن یکون من أهمّ مؤلّفاته فی باب العقیده وبیان مذهب السلف فی الصفات.

یقول محقّق الکتاب: (وهو إن قال ظاهر النصوص أنّ صانع العالم متمیّز عن المخلوقات بائن عنها، وأنّ ذاته وحقیقته فوق حقیقه المخلوقات وذواتها بحیث یرفع الناس أبصارهم وأیدیهم إلیه، تعرج الملائکه والروح إلیه، وعرج بالرسول إلیه وتصعد أرواح العباد، وأنّ الناس یمکن أن یروه یوم القیامه بأبصارهم فوق رؤوسهم، ویشیرون إلیه بأبصارهم وأیدیهم، وأنّه فوق الأمکنه کلّها، وأنّه خلق آدم بیدیه اللّتین هما الیدان، وأنّه استوی فوق العرش فارتفع علیه وعلا علیه، وذاته فوق ذات العرش ونحو ذلک. . . وهو

۱- الریاض الندیّه علی شرح العقیده الطحاویّه: ج۳ ص۳۷-۳۹.

إن قال. . . قلنا: هذا مسلّم. . .) [(١)]

فالمعلّق يسلّم جدلاً ومطلقاً، ولا يوجد عنده بحث فى أنّه تعالى جسم أو ليس بجسم، ويثبت أنّه تعالى له مكان وجهه وأنّه فى موضع معيّن.

المورد الخامس : ما ورد فى كتاب (مجموع فتاوى الشيخ العثيمين) ، وفيه: (وسُئِل: أيّهما الأولى: التعبير بالتمثيل، أم التعبير بالتشبيه؟ فأجاب قائلًا: التعبير بالتمثيل خيرٌ من التعبير بالتشبيه لوجوه ثلاثه. . والوجه الثانى: أنّ التشبيه لا يصحّ نفيه على الإطلاق، لأنّه ما من شيئين إلّا وبينهما قدرٌ مشترك) [(٢)].

فهو يرى أنّ بيننا وبين الله يوجد قدرٌ مشترك، ومع كونه تعالى ليس كمثله شىء، إلّا أنّ المهمّ عند أصحاب التجسيم القول: بلا تمثيل وبلا تشبيه.

وإلى هنا ثبت لنا من كلمات هؤلاء أنّهم يقولون: نثبت اليد والإصبع والقدم والوجه والرِّجل والجلوس والقعود والقيام والثقل ولكن بلا تعطيل ولا تحريف وبلا تمثيل وبلا تكييف.

ولمراجعه هذه المصطلحات ومعرفه المراد منها يمكن الرجوع إلى كتاب (عقيده السلف وأصحاب الحديث أو الرساله فى اعتقاد أهل السنّه وأصحاب الحديث والأئمّه) تأليف الإمام الصابونى؛ يقول فى حاشيه الكتاب: (التشبيه على قسمين؛ الأوّل: تشبيه المخلوق بالخالق. . . والثانى: تشبيه الخالق بالمخلوق. . .) .

ثمّ يقول: (التحريف هو التأويل، والمراد بالتكييف تعيين كُنه الصفه، والمراد بالتعطيل جحد الصفات - أى إنكار الصفات الثابته لله تعالى -) [(٣)]

١- آثار شيخ الإسلام ابن تيميّه، رقم: ١٦، جواب الاعتراضات المصريّه على الفتيا الحمويّه لشيخ الإسلام ابن تيميّه: ص١٥١.

٢- مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص١٧٩.

٣- عقيده السلف وأصحاب الحديث: ص١٦٢-١٦٣.

موقف ابن تيميه من علماء أهل السنه

اشاره

جرت محاولات حثيثه من أتباع ابن تيميّه لتصويره على أنّه يمثِّل الوجه الحقيقى لمدرسه الصحابه وأهل السنّه والجماعه، ولذلك أعطوه ألقاباً وتسميات للإعلاء من شأنه بين الناس، مثل شيخ الإسلام والعلّامه والإمام وغير ذلك.

وفى بعض الأحيان جعلوه الميزان الحقيقى للدِّين، فمن أحبّه كان على طريق أهل السنّه والجماعه، ومَن أبغضه لم يكن كذلك.

والسؤال المطروح هو: هل مدرسه ابن تيميّه مدرسه مستقلّه عن أهل السنّه، أم هى المدرسه ذاتها ولا تختلف عنها إلّا فى بعض الأُمور؟

والجواب: إنّ الوهّابيه وأتباعها عندما وجدوا أنّ العالم الإسلامى بعقيدته وفقهه يسير باتّجاه معاكس لاتّجاهاتهم ومعتقداتهم، حاولوا التسويق والترويج لابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب على أنّهما مدرسه أهل السنّه الحقيقيّه، وصوّروا الأمر على أنّهم أكثريّه المسلمين، ومن خالفهم الأقليّه، مع أنّ الأمر عكس ذلك تماماً.

وقد ذكرنا فيما سبق هذا التلاحم والترابط الموجود بين ابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب، من خلال ما ذكره الشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان فى كتاب (السبائك الذهبيّه بشرح العقيده الواسطيّه) حيث يقول عن الرُّجلين:

(ولكن الناس سمّوه بذلك، ومثله مثل محمّد بن عبد الوهّاب ما كان يسمّى نفسه ذلك، وإنّما سمّى للأثر الذى قام به، والواقع أنّ دعوه الشيخ

محمّد امتدادٌ لدعوه الشیخ ابن تیمیّه وأثرٌ من آثارها لأنّه تخرّج علی کتبه. . .) (۱).

فلماذا عندما نقول عن الوهّابیه أنّهم أتباع ابن تیمیّه یستنکرون بالقول: «بل نحن أتباع السلف الصالح» ، والحقّ أنّ محمّد بن عبد الوهّاب ما هو إلّا غرسه وبذره ممّا زرعه ابن تیمیّه فی عقول المسلمین.

وقد انعکست طبیعه الاستیاء من عدم انجرار عامّه المسلمین ولاسیّما أتباع المذاهب الأربعه وراء أفکار ابن تیمیّه فی کتب أتباعه، وأبدوا استنکارهم من التحاق المذاهب بالأشاعره وغیرهم.

فی واحدٍ من أهمّ کتبهم فی هذا المجال وهو (نقض عقائد الأشاعره والماتریدیّه) یقول المؤلّف خالد بن علی المرضی الغامدی: (فهذا مصنَّف عظیم النفع وضعته لمسیس الحاجه إلی مثله لإخوانی المسلمین من أهل السنّه. . . وموضوعه فی بیان عقیده الأشاعره أتباع أبی الحسن الأشعری، والماتریدیّه أتباع أبی منصور الماتریدی، ومذهبهم فی أرکان الدِّین وأُصوله فی أبواب الاعتقاد ومسائل التوحید والعقیده ومنهجهم فی ذلک، وموقفهم من التوحید والشهادتین وبیان تلبیسهم علی المسلمین. . . وأمّا سبب تألیف هذا الکتاب انتشار هذا المذهب - أی الأشاعره والماتریدیّه - حتّی عمّ أکثر بلاد المسلمین، حتّی لا تکاد تری حنفیّاً إلّا ماتریدیّاً ولا شافعیّاً ومالکیّاً إلّا أشعریّاً. . . أصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند کثیر من هؤلاء فی الحنابله فقط، وأفضل من کتب فی هؤلاء القوم شیخ الإسلام فی کثیرٍ من مصنّفاته. . .) .

ثمّ یبیّن الغایه التی من أجلها صنّف الکتاب، وهی الجهل بحقیقه

۱- السبائک الذهبیه: ص۳۹.

المـذهب، وقال: (حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات معهم يسيره، وأدخل هذين المذهبين فى أهل السـنّه، وهذا كلامٌ باطل ودعوى كاذبه، إذ ليسوا من أهل السنّه، وأهل السنّه من كلّ مبتدع براء، وإن كان يطلق عليهم السنّه فى مقابل الرافضه) (۱)

تغاير المدرستين

مـا تقـدّم من كلامٍ للغامـدى، يشـير بوضوح إلى وجود تغاير وخلاف بين مـدرسه ابن تيميّه ومـدرسه الأشاعره التى تمثّل معظم مسـلمى أهل السنّه، وهو تغاير رسمته أقلام مدرسه ابن تيميّه وأتباعه، وجاهروا به، وصرّحوا فى كلماتهم عن وجود تباعد بينهما، لذا لم يكن تعبيرنا عن ذلک مجرّد تهمه أو نسبه غير صـحيحه، ولذلک نجد الموارد الكثيره التى صـرّح فيها أتباع ابن تيميّه عن هذا الأمر، ونحن نشير إلى بعضها:

المورد الأوّل : مـا ورد فى كتـاب (تحكيم النـاظر فيما جرى من الاختلاف بين أُمّه أبى القاسم) تأليف الشـيخ صالـح بن أحمـد، يقول ابن باز فى مقـدّمه الكتاب: (أمّا بعـد، فقـد اطّلعت على هذه الرساله المباركه الموسومه بتحكيم الناظر، لفضـيله الأخ فى الله العلّامه الشـيخ صالـح بن أحمـد نزيل المدينه المنوّره، فقرأت أغلبها، فألفيتها رساله قيّمه عظيمه الفائده، قد اشـتملت على إيضاح العقيده السلفيّه والطريقه المحمّديّه والردّ على من خالفها. . .) (۲)

ويتـابع ابن بـاز نائب رئيس الجامعه الإسـلاميّه فى المـدينه المنوّره حـديثه عن الصـفات، باعتبار أنّ الكتاب عباره عن مناظره بين نهج ابن تيميّه والوهّابيه

۱- نقض عقائد الأشاعره والماتريديّه: ص۷۵.

۲- سلسله من تراث العلماء، تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أُمّه أبى القاسم، راجع مقدّمه الكتاب.

وبين الأئمّه الأربعه ومـذاهبها، فيقول: (وإذا قلت فيهما – أى فى الصـفات والتوسّل -: «قال الخلفى» ، أعنى به أهل الحـديث عدا النجـديّين. وإذا قلت فى الفروع: «قـال السـلفى» ، أعنى به أهل الحـديث فقط، وإذا قلت: «المقلِّد» أعنى به أهل المـذاهب الأربعه المذكوره آنفاً) (۱)

ومن هنـا يتّضـح أنّ هنـاك فريقين: الأـوّل: الوهّـابيه النجـديّون، والطرف الآـخر هم الخلفيون وأهـل المـذاهب الأربعه وكثير من الحنابله عدا النجديّين.

المورد الثانى : هو من أوضـح الموارد الدالّه على هذه الحقيقه، والذى أورده الشـيخ محمّد بن صالح العثيمين فى (مجموع فتاواه ورسائله) ، وفيه: (سئل الشيخ قال: وهل تقسيم أهل السنّه إلى قسمين: مدرسه ابن تيميّه وتلاميذه، ومدرسه الأشاعره والماتريديّه، تقسيمٌ صـحيح؟ وما موقف المسلم من العلماء المؤوّلين؟]فيُجيب [: . . . فنقول: من المعلوم أنّ بين هاتين المدرستين اختلافاً بيّناً فى المنهاج فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، فالمدرسه الأولى يقرّر معلّموها وجوب إبقاء النصوص على ظواهرها فيما يتعلّق بأسماء الله وصـفاته، مع نفى مـا يجب نفيه عن الله من التمثيـل أو التكييف، والمـدرسه الثانيه يقرّر معلّموها وجوب صـرف النصوص عن ظواهرهـا فيمـا يتعلّق بأسـماء الله وصـفاته، وهـذان المنهجـان متغـايران تمامـاً، ويظهر تغايرهما بالمثال التالى: قال تعالى: بَلْ يَـدَاهُ مَبْسُوطَتَـانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (المائـده: ۶۴ ، وقـال تعـالى: مَـا مَنَعَكَ أَنْ تَسْـجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَـدَىَّ (ص: ۷۵) ، فقـد اختلف معلّمو المـدرستين فى المراد باليـدين اللتين أثبتهما الله لنفسه، فقال أهل المـدرسه الأولى يجب إبقاء معناهما على ظاهره، وإثبات يدين حقيقيّتين لله على وجه يليق به، وقال أهل المدرسه الثانيه: يجب صرف معناهما عن ظاهره، ويحرم

۱- المصدر نفسه: ج۱ ص۱۱۵.

إثبات يدين حقيقيّتين لله تعالى. ثمّ اختلفوا فى المراد بهما هل هو القوّه، أو النعمه؟

وبهـذا المثـال يتبيّن أنّ منهاجَى أهل المـدرستين مختلفان متغايران، ولا يمكن بعـد هـذا التغاير أن يجتمعا فى وصف واحـد، هو «أهل السنّه» ؛ إذ لابدّ أن يختصّ وصف أهل السنّه بأحدهما دون الآخر.

فلنحكم بينهما بالعدل، ولنعرضـهما على ميزان القسط وهو كتاب الله وسـنّه رسوله (ص) وكلام الصحابه، ومن تبعهم بإحسان من سلف الأمّه وأئمّتها. وليس فى هذا الميزان ما يدلّ بأىّ وجهٍ من وجوه الدلاله: المطابقه، أو التضـمّن، أو الالتزام صـريحاً أو إشارهً على مـا ذهب إليه أهـل المـدرسه الثـانيه، بـل فى هـذا الميزان ما يـدلّ دلاله صـريحه أو ظاهره أو إشاريّه على ما ذهب إليه أهل المـدرسه الأولى، وعلى هـذا فيتعيّن أن يكون وصف أهـل السـنّه خاصّـاً بهم، لا يشاركهم فيه أهل المـدرسه الثانيه، لأنّ الحكم بمشاركتهم إيّاهم جورٌ وجمع بين الضدّين، والجور ممتنع شرعاً، والجمع بين الضدّين ممتنع عقلًا) (١).

والكـلّ يعرف أنّ الشـيخ العثيمين من كبار أعلام الوهّابيه المعاصـرين، وله آثار متعـدّده، وها هو يُعلن بصـريح العباره الاختلاف والتغاير التامّ بين مدرسه ابن تيميّه ومدرسه الأشاعره، ومفاد هذا الكلام أنّ واحده منهما على حقّ والثانيه على باطل.

المورد الثالث : ما ورد فى كتاب (تحكيم الناظر) أيضاً وفيه:

(الجلسه الأولى فى بحث الصفات، قال السلفى: «صِف لنا ربّنا» ، قال

١- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص١١۵-١١٧.

الخلفی (۱): «الله الحیّ القیّوم لیس بعرض ولا جسم ولا جوهر» ، قال السلفی: کلامک هذا یقتضی نفی الباری سبحانه وتعالی عن الوجود بالکلیّه (۲)، وإن لم تعتقد ذلک) (۳).

بهذه الشواهد وغیرها یتبیّن لنا عمق الخلاف والتغایر بین المدرستین، وهی شاهد علی اعتقاد أتباع ابن تیمیّه فی کونهم هم أهل السنّه فقط، أمّا الباقون فلیسوا من أهل السنّه.

التمایز المعرفی بین المدرستین

وجود التمایز والاختلاف بین مدرسه ابن تیمیّه ومدرسه أهل السنّه یفرض علی الباحث الوقوف علی معرفه أهل السنّه من خلال بُعدین أساسیّین هما: البُعد الفقهی، والثانی: البُعد العقائدی والإیمانی.

ولعلّ هذین البُعدین یشکّلان الأساس المعرفی لکلّ مدرسهٍ ومنهجٍ من مناهجهم، وبالتالی یمکن الحکم علی کلّ منهجٍ من خلال معرفه البُعد الذی یرتکز علیه.

وأمّا لناحیه البُعد الفقهی، فمن المعلوم أنّ المدارس المعروفه والمشهوره فی العالم الإسلامی - غیر أتباع مدرسه أهل البیت (ع) - هی المدارس

الأربعه: المالکیه والحنفیّه والشافعیّه والحنبلیّه، إلی جانب مدارس أخری مثل الزیدیّه والأباضیّه فضلاً عن مدرسه الشیعه الإمامیّه، وکلامنا هنا فقط فی المدارس الفقهیّه الستّه.

۱- أی أتباع المذاهب الأربعه.

۲- أی أنّک إذا نفیت الجسمیّه نفیت الله سبحانه وتعالی.

۳- تحکیم الناظر فیما جری من الاختلاف بین أمّه أبی القاسم: ص۲۶.

أمّا فی البُعد العقائدی فهناک خلط والتباس حیث تُجعل هذه المدارس الأربعه فی قِبال الأشاعره مثلًا، والصحیح أنّ هذه المدارس من حیث الاعتقاد تنقسم إلی أشاعره وماتریدیّه وغیر ذلک، فالأئمّه الأربعه تکلّموا فی الأبحاث الفقهیّه، أمّا أتباعهم فلهم انتماؤهم العقائدی الذی لا علاقه له بالانتماء الفقهی، فأتباع ابن تیمیّه والوهّابیه فی الفقه أتباع الحنابله، وفی العقائد أتباع ابن تیمیّه.

وواقع الحال یدلّ علی أنّ أتباع ابن تیمیّه هم القلّه بالنسبه إلی أتباع الأشاعره والماتریدیّه وغیرهم، وکلمات أعلامهم تدلّ علی ذلک، ومنها ما ذکرناه فی ما ورد فی کتاب (نقض عقائد الأشاعره والماتریدیّه) للغامدی حیث یقول عن الأشاعره وکثرتهم وأتباع ابن تیمیّه وقلّتهم:

(فهذا مصنَّف عظیم النفع إن شاء الله، وأعدّه لمسیس الحاجه لمثله، وموضوعه فی بیان عقیده الأشاعره أتباع الأشعری، والماتریدیّه أتباع الماتریدی، ومذهبهم فی أرکان الإیمان وأصول الدِّین وأبواب الاعتقاد ومسائل التوحید والعقیده ومنهجهم فی ذلک، وموقفهم من التوحید والشهادتین. . . انتشر هذا المذهب حتّی عمَّ أکثر بلاد المسلمین حتّی لا تکاد تری حنفیّاً إلّا ماتریدیّاً ولا شافعیّاً ومالکیّاً إلَّا أشعریّاً، وأصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند کثیر من هؤلاء فی الحنابله، بل یرمی المذهب

الحقّ بالتجسیم والحشویّه لغربته وقلّه أتباعه) (۱)

والعباره الأخیره: (لغربته وقلّه أتباعه) إقرارٌ بأنّ أتباع ابن تیمیّه هم القلّه نسبهً لغیرهم.

وکذلک ما ورد فی کتاب (الانحرافات العقائدیّه والعلمیّه فی القرنین

۱- نقض عقائد الأشاعره والماتریدیّه: ص۵.

الثـالث عشـر والرابع عشـر وآثارهمـا فی حیاه الأمّه) لعلی بن بخیت الزاهری، حیث یقول: (وتعتبر فرقتا الأشاعره والماتریـدیّه من أکبر الفرق الإسلامیّه، من أعظم طوائف المتکلّمه، والتی لا تزال إلی الیوم تمثّل نسبه کبیره بین المسلمین) (۱)

إلی هنا اتّضـح لنا بشـکل کبیر أنّ أکثر المسـلمین (السـنّه) من أتباع المـدارس الأربع وهی المالکیّه والشافعیّه والحنفیّه والحنابله، وهؤلاء هم ما بین أشاعره وماتریدیّه. والسؤال هو: هل هؤلاء هم أهل السنّه أم لا؟

والجواب: إنّ جمله من الأعلام قالوا بأنّ أهل السـنّه إنّما هم الأشاعره والماتریـدیّه، ومنهم العلّامه المحقّق شـهاب الدِّین ابن حجر الهیتمی الشافعی المتوفّی سنه ۹۷۴ه-، فی کتاب (المنح المکیّه فی شرح الهمزیّه) حیث یقول:

(الذین هم أهل السنّه والجماعه وهم أتباع أبی الحسن الأشعری وأبی منصور الماتریدی. . .) (۲)

نظره أتباع ابن تیمیه للأشاعره

إذا کان الأشاعره وغیرهم من الفرق یمثّلون الجمهور الأکبر للمسـلمین السـنّه علی مستوی وامتداد العالم الإسلامی، فما هی نظره القلّه من المسلمین من أتباع ابن تیمیّه إلی الأکثریّه العظمی والساحقه من المسلمین؟

هل یعتقدون أنّهم علی حقّ؟

هل یرون أنّهم من الفرقه الناجیه، أم أنّهم برأیهم أهل وعید ومبتدعه؟

۱- الانحرافات العقدیّه والعلمیّه فی القرنین الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما فی حیاه الأمّه: ج۱ ص۳۷.

۲- المنح المکیّه فی شرح الهمزیّه: ص۶۶۴.

هـذه جمله من كلمات ابن تيميّه وأتباعه بحقّ الأشاعره، وكذلك بحقّ غيرهم من الفرق الإسـلاميّه التى تختلف معهم فى المبانى والمعتقدات والأفكار:

أوّلاً : ما ورد فى كتاب (الانحرافات العقديّه والعلميّه) للزهرانى، يقول:

(وقـد وصـل الأمر بالأشاعره فى بعض الأحيان إلى محاربه عقيـده السـلف والنيل من علمائها، واسـتعداء السـلطه عليهم، كما فُعل بالحافظ عبد الغنى المقدسـى حين طردوه من البلد ومن قبله بأبى إسـماعيل الهروى، والذى جرى منهم لشـيخ الإسـلام ابن تيميّه أمرٌ مشـهور حيث تسـبّبوا فى نفيه وسـجنه وحرق كتبه، وآذوه وأتباعه أشـدّ الإيـذاء، حتّى صار كثيرٌ منهم يخفى عقيـدته حتّى لا تطـوله أيـدى هؤلاء المبتـدعه مـن الأشـاعره وغيرهـم، واسـتمرّ هؤلاء المتكلِّمه فى نشـر عقائـدهم الكلامـيّه، ومحـاربه العقيـده الصـحيحه، ومنع القراءه فى كتب هـذه العقيـده وعلمائها كابن تيميّه وغيره، وممّا يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوه أوفر الحظّ والنصيب، حيث لم يكن لحاملى هذه العقيده من العلماء فيه مكانٌ يُذكَر، ولم ترتفع رايه هذه العقيده على منبرهم يوماً من الأيّام) (۱)

فمن رفع الرايه ضدّ ابن تيميّه لم يكونوا من الشيعه، بل من رفعها عقائديّاً وفكريّاً وجاهر بالمحاربه هم علماء الأزهر، ومنعوهم من دخوله بأفكارهم.

ثانياً : ما ورد فى (الهدايه الربّانيّه فى شرح العقيده الطحاويّه) تأليف عبد العزيز بن عبد الله الراجحى، حيث يقول:

(فهـذه المسأله مسأله الكلام. . . وأن يتأمّل حينما يقرؤون فى الكتب حتّى لا يلتبس عليه معتقد أهل السنّه والجماعه المأخوذ من نصوص الكتاب

۱- الانحرافات العقديّه والعلميّه: ج ۱ ص ۳۷ - ۳۸.

والسّنه، بخلاف مذهب المعتزله والأشاعره المبنيّ على الآراء والأهواء والشبهات) (۱).

ثالثاً : ما ورد في كتاب (الردّ على المبتدعه) تصنيف ابن بداء الحنبلي، المتوفّى سنه (۴۷۱ه-) ، ففي مقدّمه الكتاب يقول:

(قلت: وآل منده فيهم حرصٌ على اتّباع السنّه والسلف الصالح، وشدّه الإنكار على من خالف السنّه أو مالَ إلى الأشاعره أو غيرهم من أهل البدع) (۲)

فعموم المسلمين ومن مالَ إلى الأشاعره وغيرهم من أهل البدعه، ومن أهل الفسق، وذنبهم الوحيد أنّهم ليسوا على طريقه ابن تيميّه وأتباعه!

رابعاً : ما ورد في كتاب (فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ) جمع وترتيب وتحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، وفيه مسائل؛ منها حول جواز إمامه الأشاعره وما شاكل ذلك، وفيه: (. . . ولكن أقلّ أحوالهم أشاعره فهل تجوز إمامتهم، وهل تجوز الصلاه خلفهم؟ الجواب: لا يجوز تقديم مبتدع إماماً في الصلاه، وإن كان نصّ الوقف وشرطه كما ذكرته (۳). وغير خافٍ عليك حكم إمامه الفاسق، فكيف بالمبتدع؟) (۴).

خامساً : ما ورد في تصريحاتهم حول الروايات الدالّه على افتراق الأمّه إلى ثلاث وسبعين فرقه، فرقه واحده ناجيه، فهل الأشاعره والماتريديّه داخلون

۱- الهدايه الربّانيّه في شرح العقيده الطحاويّه: ج۱ ص۲۰۲-۲۰۳.

۲- الردّ على المبتدعه: ص۱۲.

۳- أي حتّى لو كان في صيغه الوقف أنّ الإمام ينبغي أن يكون أشعريّاً.

۴- فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ: المجلّد الأوّل، ج۲ ص۲۹۸، مسأله رقم: ۶۸۵، إمامه الأشاعره بالستّين.

فى الوعيد الإلهى، وهل هم من الناجين يوم القيامه، أم أنّهم من أهل النار؟

ورد فى كتاب (اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه) لابن تيميّه، والشرح للشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ، قال:

(وقد غلط طائفه من أهل العلم من الحنابله وغيرهم فقالوا: الفرقه الناجيه عباره عن ثلاث فئات: الأولى أهل الحديث، والثانيه الأشاعره، والثالثه الماتريديّه، كما قال ذلك السفارينى فى لوامع الأنوار البهيّه وغيره من المتأخّرين: «اعلم أنّ أهل السنّه والجماعه ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعره، والماتريديّه» . وهذا قولٌ باطل وغلط كبير، لأنّ الأشاعره والماتريديّه من الفئات التى عليها الوعيد؛ لمخالفتهم أهل السنّه فى منهج التلقّى وفى تقديم النصوص على العقل لأنّهم يقدّمون العقل على النصوص، وكذلك فى الصفات وفى الإيمان وفى القدر وفى مسائل أُخر خالفوا السنّه، فليسوا من أهل السنّه والجماعه أتباع السلف الصالح، بل هم من المبتدعه الضلّال) (١)

وكيف لعاقلٍ أن يتصوّر أنّ من بين أكثر من مليار مسلم سيكون هناك ما نسبته واحد بالمئه من الناجين، والباقون إلى النار؟

حقّاً لقد كان الشيخ العثيمين شجاعاً وجريئاً عندما بيّن الواقع والحقائق التى أشرنا إليها سابقاً عندما قال فى جوابٍ عن سؤال حول تقسيم أهل السنّه إلى قسمين بأنّه تقسيمٌ صحيح، وأنّ بين منهج ابن تيميّه وأتباعه اختلافاً بيّناً عن منهج الأشاعره والماتريديّه، وأنّ الجمع بينهما هو جمعٌ بين الضدّين.

١- اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه: ج٢ ص ٦٦١.

سادساً : ما ورد فى كتاب (الدرر السنّيه فى الأجوبه النجديّه) جمعها عبد الرحمن النجدى، المتوفّى سنه (١٣٩٢ه‍-) ؛ يقول: (وهذه الطائفه التى تنتسب إلى أبى الحسن الأشعرى، وصفوا ربّ العالمين بصفات المعدوم والجماد. . . فالأئمّه من أهل السنّه وأتباعهم لهم المصنّفات المعروفه فى الردّ على هذه الطائفه - أى الأشاعره - الكافره المعانده، كشفوا فيها كلّ شبهه لهم. . .) (١).

نظره أتباع ابن تيميه لسائر الفِرق

تحدّثنا فيما سبق عن محاوله أتباع ابن تيميّه التأسيس لنظريّه أنّهم هم فقط أهل السنّه والجماعه، وأنّ باقى المسلمين بمختلف اتّجاهاتهم وعقائدهم ومبانيهم الفكريّه أهل بدعه وضلال.

وذكرنا أيضاً مقولاتهم بحقّ واحده من أكبر الفرق الإسلاميّه وهى فرقه الأشاعره، ولكنّهم لم يقتصروا فى اتّهاماتهم على الأشاعره فقط، بل تجاوزا إلى

اتّهام الماتريديّه والمعتزله والصوفيّه فضلًا عن الشيعه الإثنى عشريّه بمثل ذلك، وإن كان تركيزهم فى الوقت الحاضر على الشيعه وعقائدهم.

وقد صرّح هؤلاء بأنّ الأشاعره والمعتزله على نهج المشركين، وأنّهم ملحدون، بل كفّارٌ معاندون.

وهذه هى التربيه التى يربّى عليها هؤلاء أولادهم من الصِّغر، فلم يقتصروا على الأروقه العلميّه والجامعات والكتب، بل علّموا أطفالهم فى مناهجهم الدراسيّه على مثل هذه التربيه البائسه.

أمّا الموارد التى أشاروا فيها إلى مثل ذلك فهى كثيره، منها:

المورد الأوّل : ما ورد فى كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على

١- الدرر السنيه فى الأجوبه النجديّه: ج٣ ص ٢١٠-٢١١.

أهل الشرك والإلحاد) بقلم الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالى للقضاء، وعضو هيئه كبار العلماء، حيث ينسب التُّهم المتعدّده لبعض الفِرق الإسلاميّه ومن هذه التهم؛ كما يقول:

(التهمه الأولى: «ونصوص الصفات من المحكم. . . وإنّما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره» . فالعنوان الأوّل الذى أعطوه لأكثر المسلمين هو أنّهم أهل بدعه.

التهمه الثانيه: «الذين ساروا على منهج مشركى قريش» . وهذا هو العنوان الثانى وهو أنّهم أهل شرك فى منهجهم.

التّهمه الثالثه: «الذين يكفرون بالرحمن ويلحدون فى أسماء الله. . .») (۱).

فى هذه الكلمات نجد أنّه وصف الجهميّه والأشاعره والمعتزله بأنّهم مبتدعه، وأنّهم على منهج مشركى قريش، وأنّهم كفّار ملحدون.

المورد الثانى : كما أشرنا بأنّ هؤلاء تجاوزوا فى اتّهاماتهم حدود الأروقه العلميّه إلى الأولاد والأطفال وأدخلوها إلى برامج التعليم فى المدارس، ومن ذلك ما ورد فى كتاب (التوحيد) الصفّ الأوّل ثانوى، منهج المملكه العربيّه السعوديّه، وزاره التربيه والتعليم، وفيه:

(الذين ينكرون الأسماء والصفات ثلاثه أصناف: الجهميّه، المعتزله الأشاعر، والماتريديّه ومن تبعهم. . . وأوّل من عرف عنه إنكار الأسماء والصفات بعض مشركى العرب. . . فكلّ من نفى عن الله ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله من أسمائه وصفاته فقد شارك المشركين فى حالٍ من أحوالهم) (۲)

۱- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص۱۴۴.

۲- التوحيد، الصفّ الأوّل الثانوى: ص۶۶، منهج المملكه العربيّه السعوديّه.

والعجیب أنّ کلّ علماء المسلمین لا ینفون هذه الصفات، وإنّما یختلفون مع بعضهم البعض فی تفسیر هذه الأسماء والصفات.

المورد الثالث : ما ورد فی کتاب (سلسله دراسات فی مباحث توحید الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه فی توحید الأسماء والصفات) للدکتور محمّد بن خلیفه التمیمی، حیث یقول: (فیُقال: المنتسبون للإسلام قسمان؛ القسم الأوّل: أهل السنّه، القسم الثانی: الرافضه، فیدخل هنا مع أهل السنّه بعض طوائف المبتدعه کالأشاعره وغیرهم، وقد أدخلوا هنا لموافقه قولهم لقول السلف فی مسألتی الخلافه والصحابه) (۱)

فاعترافهم بالأشاعره هو فقط لمجرّد الاتّفاق معهم فی هاتین المسألتین «الخلافه والصحابه» وإلاّ فإنّ الأشاعره حالهم حال الشیعه فی سائر المسائل

العقائدیّه وغیرها.

ابن تیمیه واستدلالاته الواهنه علی التجسیم

اشاره

لعلّنا نکون قد استفرغنا الحدیث عن رأی ابن تیمیّه فی التجسیم، وکون نسبه هذا المعتقَد إلیه لم یکن عن فراغ أو اتّهام بلا دلیل، وحیث إنّه استدلّ فی مواضع متفرّقه من کتبه علی التجسیم بأدلّه واهنه وضعیفه، نشیر إلی جمله من هذه الأدلّه التی ذکرها فی کتبه، ومنها:

الاستدلال الأوّل: دلیل الفطره والعقل

صرّح ابن تیمیّه أنّ إثبات الجسمیّه هو أقرب إلی الفطره والعقول، وأنّ نفی الجسمیّه لا ـ تثبته لا الفطره ولا العقول ولا أیّ شیءٍ آخر، وهذا ما ورد

۱- سلسله دراسات فی مباحث توحید الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه فی توحید الأسماء والصفات: ص۵۴ - ۵۵.

فی کتاب (بیان تلبیس الجهمیّه) حیث یقول:

(ومعلوم أنّ کون البارئ لیس جسماً لیس هو ممّا تعرفه الفطره بالبدیهه، ولا بمقدّمات قریبه من الفطره، ولا بمقدّمات بیّنه فی الفطره، بل بمقدّمات فیها خفاء وطول، ولیست مقدّمات بیّنه. . . ویقولون بل قامت القواطع العقلیّه علی نقیض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا یکون إلّا جسماً، وما لا یکون جسماً لا یکون إلّا معدوماً. ومن المعلوم أنّ هذا - أی إثبات الجسمیّه - أقرب إلی الفطره والعقول من الأوّل - الذی هو نفی الجسمیّه -) (۱)

الاستدلال الثانی: السنّه النبویّه

فی النصّ المتقدّم یزعم ابن تیمیّه أنّ التجسیم أقرب إلی الفطره، ثمّ یدّعی

أیضاً أنّه أقرب إلی السنّه، وهذا ما ورد فی کتابه (درء تعارض العقل والنقل) حیث یقول: (علی أنّ ظواهر النصوص تجسیم عندهم - عند من ینفی الجسمیّه - ولیس عندهم بالنفی نصّ، فهم معترفون بأنّ قولهم البدعه، وقول منازعیهم - المثبتین للتجسیم - أقرب إلی السنّه) (۲).

الاستدلال الثالث: نفی الجسمیّه یستلزم القول بحدوث الخالق

یؤسّس ابن تیمیه قضیّه کلیّه مفادها: أنّ کلّ من قال إنّ الأجسام جمیعاً حادثه، یلزمه أن یقول إنّ الله حادث ولا نعلم من أین جاء بهذه الملازمه؟

هذا الکلام أورده فی کتاب (بیان تلبیس الجهمیّه) فی مناقشته للرازی، بعد أن ینقل کلام الرازی کما یلی:

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج ۱ ص ۳۵۹.

۲- درء تعارض العقل والنقل: ج ۱ ص ۲۴۹.

(قال أبو عبد الله الرازى: التاسع: أنّ أهل التشبيه يقولون. . . قلت (١)(: والكلام على هذا الوجه) وهو من وجوه مناقشه المؤلّف للرازى. . . .

ويستمرّ إلى أن يقول المعلّق على كلام ابن تيميّه فى نفس الكتاب: (الوجه الثامن فى الردّ غايه إلزام الرازى لمثبته العلوّ من حجّه الدهريّه) .

وهنا يقول ابن تيميّه: (من المعلوم أنّ طوائف كثيره من المسلمين وسائر أهل الملل، لا يقولون بحدوث كلّ جسم، إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، أو الموجود، أو الموصوف، فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كلّ موجود وموصوف وقائم، وذلك يستلزم بأنّ الله تعالى محدث) (٢).

ومن هنا اضطرّ ابن تيميّه فى الصفحه التاليه أن يقرّ ويعترف بوجود جسم قديم لأجل حلّ الإشكاليّه، وذلك فى الوجه التاسع من ردّه على الرازى، فقال: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّه التى عارضتمونى بها مستلزمه لكون بعض الأجسام قديمه، من غير أن تعيّن جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذى يعنونه، بأنّه الجسم القديم، هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون - للجسم -) (٣)

وهذه المناقشه مع الرازى تفتح لنا باباً آخر للدخول إلى معرفه أو تأكيد ما قلناه سابقاً من أنّ ابن تيميّه وإن حاول مراراً الفرار من التجسيم، لكنّه كان يؤكّد على جوهر رأيه والذى ينفى فيه نحواً خاصّاً من الجسميّه من قبيل

١- وكلمه «قلت» هى لابن تيميّه كما يُفهم من عباره محقّق الكتاب حيث يقول فى هامش الكتاب: «مناقشه المؤلّف - أى ابن تيميّه - للرازى فى دعواه وردّه عليه من وجوه» ، فيورد أحدها وثانيها وثالثها. . . إلى أن يصل إلى تاسعها، وهذه كلّها وجوه لابن تيميّه ردّاً على الرازى. بيان تلبيس الجهميّه: ج١ ص٣٧٦-٣٧٨.

٢- المصدر نفسه: ج١ ص٣٩٩.

٣- المصدر نفسه: ج١ ص٤٠١.

خصائص الجسميّه الحادثه، أمّا إذا كان هو جسماً وقديماً وليس حادثاً، ولا توجد فيه لوازم الحدوث فلا محذور عنده فی ذلک.

وهـذا ما أشار إلیه فی کلماته مثل ما ورد فی (بیان تلبیس الجهمیّه) حیث قال: (والـذین قالوا إنّه جسم نوعان: أحدهما: وهو قول علمائهم [أی علماء التجسیم] إنّه جسم لا کالأجسام. . أمّا النوع الثانی: وهم الغالیّه الذین یحکی عنهم أنّهم قالوا: هو لحمٌ وعظم ونحو ذلک. . .) (١)

وفی موردٍ آخر فی (بیان تلبیس الجهمیّه) یشیر ابن تیمیّه فی مناقشته مع الرازی إلی رأیه الواضح فی قبول التجسیم مع نفی بعض اللوازم، یقول: (الوجه الثالث والأربعون الـذی قلتَ [أی الرازی] «إنّهم التزموا الأجزاء والأبعاض» (٢): غایته أنّهم یثبتون ما هو الموصوف الذی تسمّیه جسماً، وأنّهم لا یجوّزون علیه ما یجوز علی الأجسام من الفناء والآفات، ومضمون ذلک أنّه جسم یمتنع علیه أن یوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها فی الحقیقه) (٣).

إذن فی أصل الجسمیّه لا نقاش عند ابن تیمیّه، ولکن الجسمیّه هنا تختلف بأنّها لا یجوز علیها الفناء، ولا تقع علیها الآفات والأمراض، ومعنی ذلک أنّه جسمٌ لا کالأجسام.

ولذلک یشیر إلی هذه الحقیقه بقوله: (وکذلک ما ذکرته من أنّهم یصرّحون متی ما تمسّکوا بآیه أو خبر یوهم ظاهره شیئاً من الأعضاء والجوارح بأنّا نثبت هذا المعنی لله علی خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله

١- المصدر نفسه: ج١ ص٢٨٣-٢٨٤.

٢- لأنّ الرازی یقول إنّ بعض الحنابله قالوا بأنّه جسمٌ له أجزاء وأبعاض.

٣- المصدر السابق: ج١ ص ٣٦٠.

وجهاً بخلاف وجوه الخلق ويداً بخلاف أيدى الخلق، فهذا الذى ذكرته غايته أنّهم يثبتون وجهاً ويدين مخالفاً لوجوه الخلق وأيديهم كما يُقال جسمٌ لا كالأجسام) .

فهو يُثبت الأعضاء والأجزاء ويثبت الصفات الخبريّه، ولكنّه تعالى له يدٌ لا كالأيدى، ورِجلٌ لا كالأرجل، وإصبعٌ لا كالأصابع، ووجهٌ لا كالوجوه. . . .

ثمّ بعد ذلك يشير ابن تيميّه إلى أنّ الحقّ تعالى فيه قدرٌ مشترك وهو «الجسميّه» وفيه قدرٌ يمتاز به، فكما أنّ كلّ الأجسام تشترك مع بعضها بنحوٍ من الاشتراك، ولكن لكلّ جسم خصوصيّه يتميّز بها عن سائر الأجسام، هكذا الجسميّه بالنسبه لله تعالى، وكأنّه يريد القول - كما فى علم المنطق - بأنّ الله تعالى له جنس وفصل، وجنسه هو الجسميّه، وله فصلٌ يميّز هذا الجنس عن باقى الأنواع الأخرى، ويصرّح بذلك بقوله: (الأجسام بينها قدرٌ مشترك - وهو جنس المقدار، كما يقولون ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثه فيه - وبينها قدرٌ مميّز - وهو حقيقه كلّ واحدٍ وخصوص ذاته التى امتاز بها عن غيره - كما يعلم أنّ الجبل والبحر مشتركان فى أصل القدر، مع العلم بأنّ حقيقه الحجر ليست حقيقه الماء. . . بل هذا القول - أى أنّه تعالى له مختصّ ومشترك - الذى اتّفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفى؛ اتّفقوا على أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجوداً إلّا متحيّزاً أو قائماً بمتحيّز وهو الجسم وصفاته، ثمّ المثبته - للجسميّه - قالوا: وهذا حقّ معلوم أيضاً، بالأدلّه العقليّه والشرعيّه، بل بالضروره، وقال النفاه إنّه قد يعلم. . .) (١).

ويتابع فى نفس الكتاب مناقشته للرازى قائلًا:

(وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّه، مثل: الوجه واليد. . . وذلك

١- المصدر نفسه: ج ١ ص٣٦٣-٣٦٥.

يقتضى التجزئه والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً، والجسم متبعّض ومتجزّئ، وإن لم يقولوا هو جسم. فيُقال له: [ردّاً على الرازى] لا اختصاص للحنابله بذلك) (۱). وهذه هى عادته فى نسبه معتقداته إلى جمهور المسلمين.

مدرسه ابن تيميه وتكفير مخالفيهم

يقوم المنهج القرآنى على حقيقه ثابته وهى الدعوه إلى كلمه التوحيد، فإنّ ثمره هذه الكلمه المباركه أثقل ما يوضع فى ميزان العبد يوم القيامه، ولم تقتصر دعوه القرآن الكريم على الدعوه إلى التوحيد بين الفِرق والاتّجاهات الإسلاميّه، بل تعدّاها إلى عموم أهل الكتاب الذين نختلف معهم فى كثيرٍ من الحقائق، وإن كنّا نجد مشتركات بين جميع الشرائع.

يقول تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ (آل عمران: ۶۴ .

إذن توجد هناك مشتركات حتّى على مستوى الشرائع المتعدّده، فما بالنا بالاتّجاهات والمدارس الفكريّه والمذاهب داخل الإسلام نفسه.

وإذا كانت هذه هى حقيقه المنهج القرآنى، فإنّنا فى مقابل ذلك نرى أنّ التوحيد الذى أسّس له النهج الأموى، ونظّر له ابن تيميّه وأتباعه من السلفيّه المحدثين قد أوصلهم إلى إيجاد الفرقه بين المسلمين، وليس إلى توحيد الكلمه، واتّهموا جميع المسلمين من مخالفيهم بمختلف الاتّهامات، وكفّروا جميع الفرق الإسلاميّه من الأشاعره والصوفيّه والإماميّه وغيرهم،

۱- المصدر نفسه: ج۱ ص۱۵۱.

وجعلوهم ضمن فرق الضلال والمبتدعه والفرق المشركه.

وفى متابعتنا لكلمات المعاصرين من أتباع ابن تيميّه نجدهم لا يختلفون عن أئمّتهم، ومن الشواهد على ذلك:

مزاعم الشيخ حمود بن عبد الله التويجرى المتوفّى سنه (١٤١٣هـ) فى كتابه (غربه الإسلام) حيث يقول: (وأمّا الطامّات فى أكثر الأقطار الإسلاميّه ولاسيّما فى العراق ومصر، فأمرٌ لا يضبطه الوصف، ولا تحيط به العباره، وحسبك شرّاً من مصرين، وهما كالبحر المحيط لأنواع الشرك) وهذا ما يكشف عن اتّهامهم ليس للشيعه فحسب بل لأهل السنّه والجماعه فى دوله مصر، فمعركتهم العقائديّه والفكريّه هى أيضاً مع السنّه.

ثمّ يقول: (لأنواع الشرك بالله تعالى فى ربوبيّته وإلهيّته. . . وما ضمّ إلى ذلك أيضاً من أنواع البدع والضلالات والتصديق بالأكاذيب والخرافات والإصغاء إلى الجهالات والخزعبلات، وما ضمّ إليه من مزيد المشابهه لأعداء الله تعالى من اليهود والنصارى والمجوس. . . فى كلّ أحوالهم واتّباع الشهوات، وأعنى بهذا حال الأكثرين منهم، فأمّا أهل الإسلام الحقيقى فإنّهم نزرٌ قليل مستضعفون فى الأرض. . . ونذكر هنا إشاره مختصره عن محيطى الشرك بالله تعالى، ثمّ نتبعها بذكر ما شابهها فى كثره الأوثان وأمور الجاهليّه ليعرف الموحِّدون - أى أتباع ابن تيميّه - فأمّا العراق ففيه مشاهد كثيره قد اتّخذت أوثاناً تُعبَد من دون الله، ويفعل عندها وبها أعظم ممّا كان أهل الجاهليّه يفعلونه عند اللات والعزّى ومناه الثالثه الأخرى، فمنها مشهد على ومشهد الحسين ومشهد العبّاس ومشهد موسى الكاظم ومشهد أبى حنيفه ومشهد معروف الكرخى ومشهد عبد القادر الجيلانى وغير ذلك من المشاهد والقبور التى عظمت الفتنه بها وأدرك بها عدوّ الله إبليس غرضه من هذه

الأمّه بعدما كان قد أيس من ذلك فی أوّل الإسلام، وقد افتتن سنّه أهل العراق ورافضتهم بتلك المشاهد إلّا من شاء الله منهم، وأعادوا بها المجوسيّه وأحيوا بها معاهد اللات والعزّى ومناه ونحوها من معبودات أهل الجاهليّه، وافتتن بها أيضاً غيرهم فی كثيرٍ من الأقطار الإسلاميّه، كالشام ومصر والمغرب وبلاد العجم والهند والبحرين والقطيف والإحساء وغير ذلك من الأمصار المتباعده) (۱)

ومن الشواهد أيضاً ما جاء فی كتاب (نقض عقائد الأشاعره والماتريديّه) تأليف خالد بن علی المرضی الغامدی أحد تلامذه الشيخ عبد العزيز بن باز،

والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ محمّد العثيمين وجمله من أعلام المدرسه السلفيّه، والذی يقول عن الأشاعره والماتريديه الذين يمثّلون الغالبيّه العظمی من المسلمين السنّه ما يلی: (وكلّ من يعتقد بعقيده هذه الفرقه وينتسب إليها يسمّی أشعريّاً سواء كان شافعيّاً أو مالكيّاً وهو الغالب أو حنفيّاً أو حنبليّاً والماتريديه وأتباعه الحنفيّه وغير ذلك) (۲).

فإذن هو هنا يعتبر أنّ جميع المسلمين تقريباً هم أتباع أبی الحسن الأشعری وأبی منصور الماتريدی.

ويشير إلی هذه الحقيقه فی موضع آخر من الكتاب، ثمّ ينسب إليهم ما ينسبه من قوله: (تنبيه، اعتنيت بأقوال الصوفيّه ومخالفتهم فی العقيده فی هذا الكتاب، وذلك لأنّ الصوفيّه كلّهم إمّا أشاعره أو ماتريديه، ولا أعلم صوفيّاً من المعتزله أو الخوارج، وقد يوجد من المنتسبين لأهل السنّه من هو علی مذهب الصوفيّه متأثّراً بالقبوريّه - أی عبده القبور - كما يوجد قبوريّه عند

۱- غربه الإسلام: ج۱، ص۲۱۶ و۲۱۷.

۲- نقض عقائد الأشاعره والماتريديه: ص۲۱.

المعتزله والرافضه وغيرهم، إلّا أنّ التصوّف سمه لأكثر هاتين الفرقتين الأشاعره والماتريديّه، كما أنّ أغلب الأشاعره والماتريديّه على طريقه الصوفيّه، ويندر وجود أشعرى أو ماتريدى ليس بصوفى أو سلم من جنايات القبوريّه) (١).

فكلامه صريحٌ فى أنّ كلّ الصوفيّه قبوريّه - يعبدون القبور -، ثمّ يتكلّم عن المالكيّه والشافعيّه والحنفيّه وكثير من الحنابله - لأنّ بعض الحنابله أتباع ابن تيميّه ومحمّد بن عبد الوهّاب - مضافاً إلى الصوفيّه.

فماذا يقول هذا الكاتب عن هؤلاء الذين يمثّلون غالبيّه أهل السُّنّه؟

يقول عنهم فى موضع آخر من نفس الكتاب بعد أن يعترض على أهل العلم: (الذى جعلنى أكتب هذا الكتاب أمور كثيره: الأوّل الجهل بحقيقه هذا المذهب من كثير من طلبه العلم، حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات، إمّا أنّها يسيره أو محصوره فى باب من أبواب الدِّين، بل وصل الأمر بالبعض أن جعل أهل السنّه ثلاث فرق: السلف والأشاعره والماتريديّه، وأدخل هذين المذهبين - الأشاعره والماتريديه - فى أهل السنّه، وهذا كلامٌ باطل ودعوهٌ كاذبه، إذ ليسوا من أهل السنّه، وأهل السنّه من كلّ مبتدعٍ براء، وإن كان يطلق عليه السنّه فى مقابل الرافضه الشيعه، إلّا أنّهم ليسوا من أهل السنّه الناجين من البدعه والمخالفه، وهذا ما سنبيّنه فى هذا الكتاب) (٢)

ولذا يقول بعد ذلك: (سادساً: أعقّب بعد ذلك بمذاهب أهل السنّه والجماعه وسلف الأمّه فى المسأله وعقيدتهم فى الباب مختصراً، وأذكر ما خالفوا به غيرهم من الفرق الضالّه مبتدئاً بالأشاعره والماتريديه، وقد أُشير

١- المصدر نفسه: ص١١.

٢- المصدر نفسه: ص(٨).

لخلاف غيرهم خصوصاً خلاف المعتزله والجهميّه) (١).

فهؤلاء إذن عندهم مبتدعه من الدرجه الأولى وهم الشيعه، ومبتدعه من الدرجه الثانيه وهم أهل السنّه والجماعه، ويعنون بهم الأشاعره والصوفيّه وغيرهم، وهم بنظرهم رأس الضلاله.

إذن وحسب تصريحاتهم فإنّهم أقلّ الأقليّه فى العالم الإسلامى، وهذا ما ينصّ عليه صاحب الكتاب المذكور حيث يقول: (وأمّا سبب تأليف الكتاب فيأتى لأسبابٍ منها انتشار هذا المذهب حتّى عمّ أكثر بلاد المسلمين، حتّى لا تجد حنفيّاً إلّا ماترديّاً ولا شافعيّاً ومالكيّاً إلّا أشعريّاً. . . وأصبح مذهب أهل السنّه والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء فى الحنابله أو بعض الحنابله) (٢).

وحاصل ما يمكن استنتاجه من هذا الكلام أنّ هؤلاء المكفِّرين لأغلبيّه المسلمين هم - بحسب ما يقوله الكاتب المذكور - القلّه القليله من المسلمين، ولكنّهم فى الآونه الأخيره حاولوا أن يُظهروا أنّ المعركه الفكريّه والعقديّه بين أهل السنّه والشيعه، مع أنّه لا توجد عندنا أيّ مشكله مع عموم المسلمين، وإن كنّا لا نتّفق معهم فى كل تفاصيل عقائدهم ومبانيهم الفكريّه والفقهيّه.

ونظراً لكون بعض الأشاعره لم يوافقوا أصحاب المنهج السلفى على معتقداتهم فى الصحابه نرى تحاملهم عليهم، وذلك كما ورد فى كتاب (نقض عقائد الأشاعره) لخالد الغامدى حيث يقول فى هذا الشأن: (عقيده الأشاعره والماتريديه فى الصحابه رضوان الله عليهم، متقدّمى الأشاعره وأكثر متأخّريهم على مذهب أهل السنّه، وأمّا بعض المتأخّرين وعلى رأسهم

١- المصدر نفسه: ص١٢.

٢- المصدر نفسه: ص٩.

الرازی وبعض المعاصرین فأبوا إلّا الهوان فی تنقّصهم لبعض الصحابه ومقاربتهم للرافضه، أوّلاً طعنهم فی معاویه وذمّهم وسبّهم وتفسیقهم وعدم تعدیلهم حتّی زعموا أنّ عداله الصحابه لیست عامّه لهم کلّهم، وإنّما لبعضهم، وأنّ بعضهم وقع فی الفسق، وهذا فی غایه الضلاله وإساءه الأدب مع الله ومع نبیّه بالتعرّض للصحابه الذین اصطفاهم الله لنبیّه. . . وتقدّم زعمهم أنّ عداله الصحابه لیست عامّه وإنّما خاصّه، ولا یصحّ إطلاق أنّ الصحابه عدول، والذی علیه أهل السنّه أنّ الصحابه عدول کلّهم، وأنّ لهم منزله لن یبلغها أحد، وکلّهم فی الجنّه) (۱)

فانظر إلی مبلغ دفاعهم عن معاویه بن أبی سفیان، وأمّا بقیّه الصحابه لا مشکله فیهم، وهمّهم الأکبر هو عدم الطعن فی معاویه وأمثاله.

ثمّ إنّهم ینظرون لعداله کلّ صحابی، وأنّه فی الجنّه حتّی ولو کان فاسقاً، شارباً للخمر. . . وهذا لیس کلامنا بل هو کلام أئمّتهم الکبار کالشیخ محمّد بن صالح العثیمین الذی یعترف بصدور المعاصی والکبائر من بعض الصحابه.

یقول العثیمین فی (شرح العقیده الواسطیّه) : (ولا شکّ أنّه حصل من بعضهم - الصحابه - سرقه وشرب خمر وقذف وزنا بإحصان وزنا بغیر إحصان، لکن کلّ هذ الأشیاء تکون مغفوره فی جنب فضائل القوم ومحاسنهم) (۲)

فالعجب کلّ العجب من هذا التناقض الصریح، إذ کیف یمکن الجمع بین الاعتراف بصدور مثل هذه الکبائر عنهم، ثمّ القول بأنّهم کلّهم فی

۱- المصدر نفسه: ص۵۵۳.

۲- شرح العقیده الواسطیّه: ص۶۲۳.

الجنّه؟ ! وكذلك اعتبارهم أفضل ممّن جاء من بعدهم، فهل هؤلاء وأمثالهم أفضل من أئمّه أهل البيت (ع) ؟ !

ثمّ يقول الغامدى: (إنّ الصحابه كلّهم عدول، وإنّهم أفضل ممّن بعدهم ولا يلحقهم فى الفضل من بعدهم أحد، ولا يجوز ذمّهم وسبّهم) (۱).

وهذه النظريّه لبعض الأشاعره هى نظريّه أهل البيت (ع) التى لا تقول ولا تعتقد بعداله جميع الصحابه، فلا تقبل بالموجبه الكليّه.

الزعم أن والد النبىّ (ص) فى النار!

ومن الغريب أيضاً إصرار هؤلاء القوم على كون جميع الصحابه فى الجنّه، وأبو سفيان رأس النفاق؛ لأنّه والد معاويه فهو فى الجنّه، أمّا رسول الله (ص) فأبوه فى النار فى نظر هؤلاء، ولم يقولوا بأنّه مرجوّ لأمر الله، بل حكموا عليه وعلى والدته بأنّهما فى النار.

وهذا الحكم الصادر عن الأمويّين بحقّ أبوى رسول الله (ص) ذكره عبد العزيز بن باز، مُفتى عام المملكه العربيّه السعوديّه فى كتاب (فتاوى نور على الدرب) المتضمّن لأكثر من (۲۲۰۰) فتوى، وفيه: يقول السائل: نعلم أنّ من كان من أهل الجاهليّه، أى قبل مبعث النبىّ (ص) فهو من أهل الفتره - أى معذور لأنّه لم تبلغه الحجّه - وسؤالى عن حكم أهل الفتره، لأنّى سمعت حديثاً عن رسول الله (ص) أنّه جاء رجلٌ فقال: أين أبى؟ فقال (ص) :

«فى النار» فذهب الرجل يبكى، فناداه فقال له

: «إنّ أبى وأباك فى النّار» . فهل هذا الحديث صحيح؟

يقول فى الجواب: (الصحيح من أقوال العلماء أنّ أهل الفتره يُمتحنون

۱- نقض عقائد الأشاعره والماتريديه: ص۵۵۳.

يوم القيامه. . . وأمّا حديث «

إنّ أبى وأباك فى النّار» فهو حديث صحيح رواه مسلم فى صحيحه، أنّ رجلًا قال: يا رسول الله أين أبى؟ قال:

«فى النار» ، فلمّا ولّى دعاه، وقال له:

«إنّ أبى وأباك فى النّار» ، واحتجّ العلماء بهذا على أنّ أبا النبىّ كان ممّن بلغته الدعوه وقامت عليه الحجّه فلهذا قال فى النار، وهكذا لمّا استأذن ربّه أن يستغفر لأُمّه نهى عن ذلك. . .) (۱)

وقد اجتمعت كلمات أصحاب منهج ابن تيميّه على مثل ذلك، ومنهم الألبانى إمامهم فى الحديث يقول فى (سلسله الأحاديث الصحيحه) ، فى ذيل الحديث (۲۵۹۲) : « إنّ أبى وأباك فى النار » (واعلم أيّها الأخ المسلم أنّ بعض الناس اليوم وقبل اليوم لا استعداد عندهم لقبول هذه الأحاديث الصحيحه، وتبنّى ما فيها من الحكم بالكفر على والدَى الرسول (ص)) .

ثمّ يبيّن الألبانى مضمون هذه الأحاديث فى دلالتها على كفر والدى الرسول (ص) .

ولم يكتفِ هذا النهج الأموى بهذا القدر، وإنّما وسّع الدائره، وقال بأنّ المراد من قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء: ۵۹) ، وأنّ الذين تجب طاعتهم هم الحكّام وأُولى الأمر حتّى ولو كانوا من الفسَقَه، والفَجَره، ومن شاربى الخمر. . . (۲)

والسبب الذى دفعهم لهذا المعتقد هو أنّهم وجدوا أنّ كلّ حكّام بنى أُميّه فسقه فجره، وكذلك من جاء بعدهم، ففسّروا القرآن كما يحلو لهم.

وهذا المعتقد أيضاً صرّح به الشيخ العثيمين فى (شرح العقيده الواسطيّه) بالقول: (فأهل السنّه يخالفون أهل البدع تماماً، وكان الناس فيما سبق يجعلون

۱- فتاوى نورٌ على الدرب: ج ۱ ص ۹۰.

۲- انظر: سلسله الأحاديث الصحيحه وشىء من فِقهها وفوائدها: ج۶، ص ۱۸۰.

على الحـجّ أميراً، كمـا جعـل النبىّ (ص) أبـا بكر أميراً على الحـجّ فى العام التاسع من الهجره، وما زال الناس على ذلك يجعلون للحجّ أميراً قائداً، فهم يرون إقامه الحجّ مع الأُمراء وإن كانوا فسّاقاً، حتّى وإن كانوا يشـربون الخمر فى الحجّ، لا يقولون هذا إمامٌ فاجر لا نقبل إمامته لأنّهم يرون أنّ طاعه ولىّ الأمر واجبه وإن كان فاسـقاً بشـرط أن لا يخرجه فسقه إلى الكفر البواح إلّا إذا كفر كفراً صريحاً) .

ويقول أيضاً: (لكن أهل السـنّه والجماعه (۱)(حتّى مع هذا الأمر المسـتلزم لهذين. . . فالأمير إذا كان يشـرب الخمر ويظلم الناس بأموالهم، نصـلّى خلفه الجمعه وتصـحّ الصـلاه. . . حتّى أنّ أهل السـنّه والجماعه يرون صـحّه الجمعه خلف الأمير المبتـدع إذا لم تصـل بـدعته إلى الكفر، فإن قلت: كيف نُصـلّى خلف هؤلاء ونتابعهم فى الحـجّ والجهاد والجمع والأعياد وهم أهل فسق وفجور وشرب خمر حتّى فى الحجّ. . .) (۲)فيبرّر ذلك بالآيه المتقدّمه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ. . . .

ثمّ يستعرض العثيمين مجموعه من الروايات ليؤيّد بها كلامه، وفقاً للمنطق السفيانى الأموى.

ومن الموارد التى يتابع أصـحاب هذا المنهج حملتهم على جميع الفرق الإسلاميّه، وليس على الشيعه الإماميّه وحدهم، ما جاء فى كتـاب (شـرح كتـاب التوحيـد من صـحيح البخـارى) تـأليف عبـد الله بن محمّـد الغنيمـان، رئيس قسم الـدراسات العليا بالجامعه الإسلاميّه بالمدينه المنوّره، حيث يقول: (وقد انتسب إلى الأشعرى أكثر العالم الإسلامى من أتباع المذاهب الأربعه، وهم

۱- وهذا من التدليس الواضح لأنّهم ليسوا أهل السنّه والجماعه بل هم أتباع ابن تيميّه.

۲- شرح العقيده الواسطيّه: ص۶۵۷-۶۵۹.

يعتمدون على تأويل نصوص الصفات تأويلاً يصل أحياناً إلى التحريف... وهنا لابدّ لعلماء الإسلام ورَثَه رسول الله (ص)]وهم برأيه أتباع ابن تيميّه فقط [من مقاومه هذه التيّارات الجارفه، على حسب ما تقتضيه الحال من مناظرات، أو بالتأليف، وبيان الحقّ بالبراهين العقليّه والنقليّه، وقد يصل الأمر أحياناً إلى شهر السلاح) (١)

ومن هذا القبيل ما ورد فى كتاب (اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه) وكتاب العقيده الواسطيّه لابن تيميّه، والشارح هو الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، وفيه يقول: (وقد غلط من غلط فى معنى أهل السنّه والجماعه، فأدخل فى أهل السنّه والجماعه بعض الفرق الضالّه فى المدح، كالأشاعره والماتريديه، ومن أمثال من غلط من المتقدّمين السفارينى، فى شرحه لوامع الأنوار البهيّه، فقال: اعلم أنّ أهل السنّه والجماعه ثلاث طوائف) (٢)ومقصوده أنّهم: أهل الحديث والأثر، والأشاعره، والماتريديّه.

فإذن من عيوب السفارينى - عند آل الشيخ - إدخاله للأشاعره والماتريديه ضمن أهل السنّه والجماعه، لأنّ أهل السنّه والجماعه فى نظره هم طائفه واحده، وهم من اعتقد بأفكار ونهج ابن تيميّه.

ثمّ يقول: (قال - ابن تيميّه - صار المتمسّكون بالإسلام المحض الخاصّ عن الشوب هم أهل السنّه والجماعه، فأمّا أهل السنّه والجماعه فئه واحده - وليس كما قال السفارينى - وفرقه واحده وطائفه واحده، وهم أهل الحديث، وهم أهل الأثر، وهم أتباع السلف الصالح، وهذا شبه إجماع من

١- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج١ ص١٩.

٢- اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه: ج١ ص(٨)٧.

السلف على أنّ أهل السنّه والجماعه هم أهل العلم وأهل الحديث وأهل الأثر وما شابه، وقد غلط طائفه من أهل العلم من الحنابله فقالوا الفرقه الناجيه عباره عن ثلاث فئات، الأولى أهل الحديث، والثانيه الأشاعره، والثالثه الماتريديه، كما قال ذلك السفارينى، وهذا قولٌ باطل وغلط لأنّ الأشاعره والماتريديه من الفئات التى عليها الوعيد) (۱)

ومثل ذلک ما ورد فی کتاب (الانحرافات العقديّه والعلميّه فی القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريّين وآثارها فی حياه الأمّه) تأليف على بن بخيت الزهرانى، يقول: (وتعتبر فرقتا الأشاعره والماتريديه من أكثر الفرق الإسلاميّه، ومن أعظم طوائف المتكلِّمه، والتى لا تزال إلى اليوم تمثِّل نسبه كبيره بين المسلمين، وقد وصل الأمر بالأشاعره فى بعض الأحيان إلى محاربه عقيده السلف والنيل من علمائها، واستعداء السلطه عليهم، كما فُعِل بالحافظ عبد الغنى المقدسى (۲)حيث طردوه. . . والذى جرى منهم لشيخ الإسلام ابن تيميّه أمرٌ مشهور، حيث تسبّبوا فى نفيه وسجنه وحرق كتبه، وآذوه وأتباعه أشدّ الإيذاء، حتّى صار كثير منهم يخفى عقيدته حتّى لا تطوله. . . ومحاربه العقيده الصحيحه ومنع القراءه فى كتب هذه العقيده وعلمائها كابن تيميّه وغيره، وممّا يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوه أوفر الحظّ والنصيب، حيث لم يكن لحاملى هذه العقيده - أى عقيده ابن تيميّه - من العلماء مكانٌ يُذكر، ولم ترتفع هذه العقيده فوق منبره يوماً من الأيّام، لأنّ المتكلّمين ورثوه بعد زوال مؤسّسيه من العبيديّن - أى الفاطميّين - وعملوا على نشر مذهبهم

۱- المصدر نفسه: ج۱ ص ۶۶۰-۶۶۱.

۲- هو الحافظ عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى، ولد سنه ۵۴۱ه-، امتُحن غير مرّه بسبب عقيدته السلفيّه، ومات سنه ۶۰۰ه-.

دون مذهب السلف) (۱)

ومن الموارد الأخرى ما ورد فی کتاب (فتاوی الأئمّه النجدیّه من شیخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلی سماحه الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز) جمع وإعداد أبو یوسف مدحت بن حسن آل فراج.

فبعد أن یبیّن فی الکتاب أنّ المعتزله والأشاعره هم تلامیذ الجهمیّه، یقول: (المعطّله وهؤلاء نفوا عن الله ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله من صفات الکمال زاعمین أنّ إثباتها یقتضی التشبیه والتجسیم، فهم علی طرفی نقیض مع المشبّهه، ومذهب التعطیل مأخوذ من تلامذه الیهود والمشرکین وضلّال الصابئین، وأوّل من حُفظ عنه مقاله التعطیل فی الإسلام هو الجعد بن درهم فی أوائل المئه الثانیه، وأخذ هذا المذهب الخبیث عنه الجهم بن صفوان، وإلیه تُنسب الجهمیّه، ثمّ انتقل هذا المذهب إلی المعتزله والأشاعره، وهذه أسانید مذهبهم ترجع إلی الیهود والصابئین والمشرکین والفلاسفه) (۲)

فهم کما نسبوا إلی الشیعه أخذ مذهبهم وعقیدتهم من عبد الله بن سبأ، ها هم یصرّحون بأنّ کلّ عقائد الفرق الإسلامیّه مأخوذه من الیهود والمشرکین والصابئین.

والعجیب کما قلنا مراراً أنّ أصحاب المدرسه السلفیّه لا یصرّحون بمثل هذه الأفکار والمؤاخذات علی الأشاعره والمعتزله من علی المنابر وشاشات

۱- الانحرافات العقدیّه والعلمیّه فی القرنین الثالث عشر والرابع عشر الهجریّین وآثارهما فی حیاه الأُمّه: ج۱ ص۶۸-۶۹.

۲- فتاوی الأئمّه النجدیّه من شیخ الإسلام محمّد بن عبد الوهاب إلی سماحه الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز: ج۱ ص۵۱۴.

التلفزه، ولکن کتبهم تشهد علی نظرتهم لأمثال هؤلاء.

وفی کتاب (الأشاعره فی میزان أهل السنّه) الذی ینتقد فیه مؤلّفه فیصل الجاسم الأشاعره، یقول: (ثم یقال کیف یدّعی ذلک فی رجلٍ قضی أربعین سنه من عمره علی الاعتزال]أی أبا الحسن الأشعری [ثمّ تاب فی أواخر حیاته]باعتبار أنّه کان معتزلیّاً کافراً ثمّ تاب [وعاش فی مرحله التوبه ما یقرُب عشرین سنه تزید قلیلاً أو تنقص قلیلاً علی اختلاف الروایات فی مولده، کیف یکون مثل من کان هذا حاله إماماً للمسلمین؟ متی تعلّم العلم ورسخ فیه حتّی یُتّخذ إماماً دون أئمّه السنّه وأهل الحدیث؟ هذا ضربٌ من المُحال بل من الجنون) (۱).

فهل أتباع الأشاعره فی هذا العالم الإسلامی کلّهم مجانین؟ !

وإذا أردنا الانتقال إلی مواقفهم من الشیعه، فإنّهم اعتبروهم خنازیر یُمسخون کما مُسخ الیهود من قبل، کما صرّح بذلک محمّد بن عبد الوهّاب فی کتابه (رساله فی الردّ علی الرافضه) حیث یقول: (ومنها (۲): أنّ الیهود مسخوا قرده وخنازیر وقد نقل أنّه وقع ذلک لبعض الرافضه فی المدینه المنوّره وغیرها، بل قد قیل: إنّه تُمسخ صورهم ووجوههم عند الموت، والله أعلم) (۳).

هذا کلام إمام السلفیّه، والمجدّد لمعتقداتهم، والذی یوزِّعون وینشرون له کتابه المذکور فی کلّ مکان فی عصرنا الحاضر.

بید أنَّ التأسیس النظری لمثل هذه المعتقدات لم یکن أمراً طارئاً فی

۱- الأشاعره فی میزان أهل السنّه: ص۷۴۶.

۲- أی من مشابهه الشیعه الرافضه للیهود.

۳- رساله فی الردّ علی الرافضه: ص۱۰۶.

معتقـدات هؤلاء؛ لأنّهم ورثوه عن إمام أئمّتهم الشـيخ ابن تيميّه الذى يقول فى كتابه (الاسـتقامه) : (فكلّما كثر البرّ والتقوى قوى الحسن والجمال، وكلّما

قوى الإثم والعدوان قوى القبح والشين حتّى ينسخ ذلک ما كان للصوره من حسن وقبح، فكم ممّن لم تكن صورته حسنه ولكن من الأعمـال الصـالحه مـا عظم به جمـاله وبهـاءه حتّى ظهر ذلـک على صورته، ولهـذا يظهر ذلک ظهوراً بيّناً عنـد الإصـرار على القبائـح فى آخر العمر عند قرب الموت، فنرى وجوه أهل السـنّه كلّما كبروا تكون أجمل، ووجوه أهل القبائح كلّما كبروا تكون أقبح، وهذا ظاهر لكلّ أحد فيمن يعظم بدعته وفجوره مثل الرافضه من الترک ونحوهم، فإنّ الرافضى كلّما كبر قبح وجهه وعظم شينه، حتّى يقوى شبهه بالخنزير، وربما مُسخ خنزيراً وقرداً كما تواتر ذلک عنهم) (۱)

وهذا كتابٌ آخر من كتبهم التدريسـيّه الأكاديميّه وهو (شـرح العقيده الطحاويّه) للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاک، من إعداد عبـد الرحمن بن صالـح السديس، حيث ينقل قول الإمام الطحاوى: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لاـ تحويه الجهـات الست كسـائر المبتـدعات) ، ثمّ يقول الشارح البرّاک: (وقوله: «والأركان والأعضاء والأدوات. . .» لا حول ولا قوّه إلّا بالله، عفا الله عن المؤلّف وغفر الله لنا وله، كيف ينفى الأعضاء عن الله سبحانه وتعالى) (۲)

فالبرّاک يستغفر الله تعالى من تنزيه الله سبحانه وتعالى لأنّ الطحاوى نفى الأعضاء عنه سبحانه وتعالى!

فهل هذا هو المنطق العلمى فى البحث؟ وهل هذه هى طريقه القرآن

۱- الاستقامه، ابن تيميّه: ج۱ ص۳۶۵.

۲- شرح العقيده الطحاويّه: ص۱۴۱.

الكريم فى التحاور؟

ولماذا يعمل هـذا المنهـج على صـرف الأنظار عن القضايا الأساسيّه للأُمّه، حيث نجدهم يخترعون أموراً على وسائلهم الإعلاميّه والفضائيات لا واقع لها، مثل دفاعهم المزعوم عن زوج النبىّ (ص) السيّده عائشه، وشنّوا الحملات الدعائيّه على من يتّهمها ويفترى عليها، وتاجروا بهذه المسأله، وادّعوا أنّ الشيعه ينسبون إليها بعض الافتراءات، والشيعه بريئون من ذلك كلّه.

أمّا مسأله الإفك التى تحدّث عنها القرآن الكريم وبرّأ عائشه - بحسب زعمهم - فنحن لا ندخل فى نقاشها؛ لأنّ القرآن الكريم أمرنا بصريح العباره بقوله تعالى: وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ * يَعِظُكُمْ اللهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ. . . (النور: ۱۶-۱۷ .

وكأنّه تعالى يقول لنا: لا شأن لكم أنتم كمؤمنين وكمجتمع إسلامى بمثل هذه القضيّه، ولا ينبغى لكم الخوض فى مثل هذا الحديث.

لكن الفضائيات المأزومه والمنهزمه فكريّاً وعقائديّاً نشرت هذه القضيّه.

وقد توضّحت الغايه من وراء هذه الضجّه الإعلاميّه، وما كان إلّا المتاجره والافتراء والاتّهام. نعم، كلّ ما فى الأمر أنّ بعض علماء الشيعه أشاروا إلى هذه المسأله فى مطاوى كتبهم فى الوقت الذى تجد فيه آلاف الكتب لعلماء ومراجع الشيعه ضعّفوا مثل هذه الأحاديث وأسقطوها عن الاعتبار تنزيهاً وصوناً للنبىّ (ص) وأزواجه، لأنّ معتقدهم هو التعامل بكلّ احترام مع أُمّهات المؤمنين، رغم أن عائشه خرجت على الإمام أمير المؤمنين (ع) فى معركه الجمل، وهل خرجت - كما يقول البعض - للإصلاح، وهى التى صرّحت بأنّها أحدثت بعد النبىّ (ص) وندمت وبكت إلى آخر عمرها لأجل ذلك، كما هو ثابت فى محلّه وصرّح به الألبانى فى «سلسله الأحاديث

الصحیحه» .

إذن كان الأجدر بهؤلاء عدم الحديث عن هذه القضيّه، ومثل هذه المسائل التی تسیء إلی أُمّهات المؤمنين، لأنّ الباطل يموت بموت ذكره، وإذا عادوا لمثله كانوا من أوضح مصاديق الآيه: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَهُ فِی الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِی الدُّنْيَا وَالْآخِرَهِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النور: ۱۹) .

ولماذا هذه المحاولات الدائمه والحثيثه لإبراز مدرسه أهل البيت (ع) وأتباعها أنّهم يمتلكون عقائد فاسده مثل اعتقادهم أنّ كلّ من لا يؤمن بعصمه وإمامه أئمّه أهل البيت (ع) لا فرصه له للنجاه فی الآخره، وأنّه من أهل النار، وأنّه مخلّدٌ فيها، مع كون ذلك مخالفاً للاتّجاه العام لمعتقدات علماء هذه المدرسه، فی الوقت الذی لا ينظرون فيه إلی كلمات أعلامهم الصريحه والواضحه فی تكفير من خالفهم، وفی اتّهامه بالزندقه وما شاكل ذلك؟

وأين هم من أقوال أمثال السفارينی التی ذكرناها سابقاً بأنّه فرقه واحده وطائفه واحده وهم أهل الحديث وأتباع السلف الصالح، وأهل السنّه والجماعه هم الفرقه الناجيه، ومضافاً إلی ذلك اعتبارهم أنّ بعض طائفه أهل العلم من الحنابله قد اشتبهت فضلاً عن غير الحنابله.

ومن الطبيعی أنّهم عندما يكفّرون الأشاعره والمعتزله والماتريديه أن يعتبروا أنّ رأس الفرقه الهالكه هم الشيعه وأتباعهم! !

هل الصفات الخبريه محكمه أم متشابهه؟

اشاره

تنقسم الصـفات الإلهيّه عموماً إلى صـفات ذاتيّه وصـفات فعليّه، والمراد من الصفات الذاتيّه: الصفات المختصّه بذات الله سبحانه وتعالى، من قبيل العلم، والقدره، والسمع، والبصر ونحو ذلك.

أمّـا الصـفات الفعليّه، فهى تلـك الصـفات التى ترتبـط بفعـل الله سـبحانه وتعـالى، كالخلق، والإيجاد، والرزق، والإعطاء، والمنع، والإحياء، والإماته، ونحوها.

ثمّ إنّ الصـفات التى تتعلّق بالذات تنقسم إلى صـفات ذاتيّه ثابته من خلال العقل - بمعنى أنّ العقل هو الذى يثبتها لله تعالى، من قبيل الحياه، والوجود، والعلم، والقـدره - وصـفات لا يدركها العقل - كما يدّعى البعض - فلا تثبت إلّا بالدليل النقلى؛ الأعمّ من أن يكون قرآنيّاً أو نصّاً نبويّاً.

ومن مصاديق ذلك الموارد التى نبحثها، ونعنى بها الصـفات الذاتيّه الخبريّه التى هى الوجه، والصوره، واليد، والأصابع، والجنب، والرِّجل، والقدَم، وهكذا العشرات من الصفات التى ذُكرت فى كلمات القوم.

وليس مورد بحثنا أو نقاشـنا مع ابن تيميّه فى صـفات العلم، والقدره، والسـمع، والبصـر، والحياه، ونحو ذلك، ممّا قلنا بأنّه صفات ذاتيّه مختصّه بذات الله وقد أثبتها العقل.

إذن هنـاك جمله من الصـفات الخبريّه وردت فى القرآن الكريم وكـذلك فى النصوص الوارده عن النبىّ الأـكرم (ص) ، وهى ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين.

والکلام هو فی تفسیرهم لهذه الصفات، ومعانیها، ومصادیقها، وهذا من أهمّ موارد الاختلاف بین الأشاعره والشیعه الإمامیّه و. . . وبین ابن تیمیّه وأتباعه.

وعلی أساس المعتقد والرأی الذی تتبنّاه کلّ فرقه فی موضوع الصفات یتبیّن لنا رأیها فی التجسیم والحَدّ والحیّز وغیر ذلک بالنسبه إلی الله سبحانه وتعالی.

ومن الأُصول والمعارف القرآنیّه التی فی ضوئها نفهم الصفات الخبریّه ومعانیها ومصادیقها: مسأله المحکم والمتشابه، وکون هذه الصفات الوارده فی آیات الکتاب الکریم من الآیات المحکمه أم من الآیات المتشابهه.

ویقودنا ذلک إلی ضروره معرفه آراء المذاهب الإسلامیّه فی هذه المسأله، لاسیّما ابن تیمیّه وأتباعه.

ومقصودنا من الصفات الخبریّه هی تلک الآیات التی ورد فیها ذکر الید والوجه والصدر والمجیء وغیر ذلک بالنسبه إلی الله تعالی - کما تقدّم -.

ضابط المحکم والمتشابه فی القرآن

أمّا بالنسبه إلی المحکم والمتشابه، فالآیات القرآنیّه تنقسم إلی قسمین وفقاً لما ورد فی القرآن الکریم فی قوله تعالی: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷ . ولم یرِد فی القرآن بیان لکلّ آیه أنّها محکمه أو متشابهه، وهذا ما أوجب وقوع الاختلاف فی معنی الإحکام والتشابه إلی

أقوال متعدّده، ثمّ فی الإعابه علی أهل الزیغ والهوی لاتّباعهم ما تشابه منه ابتغاء الفتنه والتأویل، والذی نستفید منه النهی عن اتّباع المتشابه، حیث اعتبرت الآیات ذلک طریقه أهل الزیغ. ولکن من الواضح أنّ المفهوم عرفاً من هذا التعبیر بعد تلک القسمه الثنائیه أنّ المقصودین بذلک هم الذین یختصّون باتّباع المتشابهات ویلتقطونها ویفصلونها عن المُحکمات ابتغاء الفتنه والمشاغبه وتشویش الأذهان من خلال ذلک التشابه.

وظاهر کلام الکثیر ممّن فسّروا معنی المحکم والمتشابه أنّ تفسیرهم مبنیٌّ علی أساس إراده التشابه المفهومی من التشابه فی الآیه، إلّا أنّ هذا الافتراض بعیدٌ فی نفسه - کما بیّنا فی بحثنا عن معنی المحکم والمتشابه (۱)- لنکتتین هما:

أوّلاً: تصریح القرآن نفسه بأنّ آیاته إنّما نزلت بیاناً وتبیاناً وهدیً ونوراً بلسانٍ عربیٍّ مُبین، وهذا لا ینسجم مع فرض التشابه المفهومی والإجمال.

ثانیاً: التعبیر بالاتّباع فی قوله تعالی: فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ فإنّ الاتّباع لا معنی له إذا أُرید المتشابه المفهومی، إذ ذلک فرع وجود مدلول ظاهر یتعیّن فیه اللّفظ، ومع التشابه المفهومی لا مدلول لیتّبع، وهذا بخلاف ما لو أُرید التشابه المصداقی، بمعنی أنّهم یتّبعون الآیات التی مصادیقها الخارجیّه متشابهه لا تتناسب مع المصداق الواقعی الغیبی الذی ینطبق علیه مفهوم الآیه، فمثلاً کلمه الصراط فی اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیمَ أو العرش والکرسیّ فی الآیات الأخری مدلولها اللغوی واضح لا تشابه فیه، إلّا أنّ مصادیقها الخارجیّه سنخ مصادیق لا تنسجم أن تکون هی المقصوده فی هذه الآیات، فمن فی قلبه زیغ یتّبع مثل هذه الآیات لیطبّقها علی مصادیقها الخارجیّه المتشابهه.

۱- انظر: أُصول التفسیر والتأویل، السیّد کمال الحیدری: ج۱، بحث المحکم والمتشابه.

فالحقّ أنّ ظاهر الآيه فى سوره آل عمران هو إراده التشابه المصداقى، بمعنى أنّ هناك أُناساً فى قلوبهم زيغ فيتّبعون الآيات التى مصاديق مداليلها المفهوميّه فى الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنّ هذه من عالم الشهاده والمادّه وتلك من عالم الغيب، فيطبّقونها على المصاديق الخارجيّه الحسيّه باعتبار عدم معروفيّه تلك المصاديق الغيبيّه وعجز الذهن البشرى عن إدراكها فى هذه النشأه، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهه والفتنه والبلبله فى الأذهان، وهذا مسلك عامّ فى فهم وتفسير الآيات المتشابهه (۱).

قال السيّد الطباطبائى: (وكيف كان، فهذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر فى مفهوم الكلمات أو الآيات - أى مفهوم اللفظ المفرد أو الجمله بحسب اللغه والعرف العربى - فإنّما هو كلامٌ عربىّ مُبين لا يتوقّف فى فهمه عربىّ ولا غيره ممّن هو عارفٌ باللّغه وأساليب الكلام العربى. وليس بين آيات القرآن آيه واحده ذات إغلاق وتعقيد فى مفهومها بحيث يتحيّر الذهن فى فهم معناها، كيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحه خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ الآيات المعدوده من متشابه القرآن كالآيات المنسوخه وغيرها فى غايه الوضوح من جهه المفهوم، وإنّما التشابه فى المراد منها، وهو ظاهر.

وإنّما الاختلاف كلّ الاختلاف فى المصداق الذى تنطبق عليه المفاهيم اللفظيّه من مفردها ومركّبها وفى المدلول التصوّرى والتصديقى) (۲)

وعلى سبيل المثال: إذا سمعنا ألفاظ الحياه والعلم والقدره والسمع والبصر والكلام، وكذلك السماء والأرض واللوح والقلم والعرش

۱- المصدر نفسه: ج ۱، بحث المحكم والمتشابه بتصرّف.

۲- الميزان فى تفسير القرآن: ج ۱ ص ۹.

والكرسى وغير ذلك، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات الماديّه لمفاهيمها.

(وهـذا شأننـا فى جميع الألفـاظ المسـتعمله، ومن حقّنا ذلك، فإنّ الـذى أوجب علينا وضع ألفاظ إنّما هو الحاجه الاجتماعيّه إلى التفهيم والتفهّم، والاجتمـاع إنّمـا تعلّق به الإنسـان ليسـتكمل به فى الأفعـال المتعلّقه بالمـادّه ولواحقهـا، فوضـعنا الألفـاظ علاـئم لمسمّياتها التى نريد منها غايات وأغراضاً عائده إلينا) (۱).

هـذه الحقـائق التى أُشـير إليهـا وإن كـان كـلّ واحـدهٍ منها تنطوى على مفهوم واحـد إلّا أنّها يمكن أن تكون مختلفه المصاديق، بعضها مادّى وبعضها مجرّد، فعندما يستخدم القرآن الكريم ألفاظ: الميزان والقلم والعرش والكرسى واللوح، فليس من الضرورى أن تنطوى هـذه المفاهيم على مصداق واحد هو المصداق المادّى، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشـمل بالإضافه إلى المصداق المتداول والمألوف فى حياتنا الحسّيه مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

فى محـلّ بحثنـا، اعتبر ابن تيميّه أنّ جميع الآيات التى ورد فيها ذكر الصـفات الخبريّه، هى كلّها من الآيات المحكمات، فقال بأنّ المحكمات هى آيات الصـفات خاصّه، أعمّ من صـفات الله سـبحانه كالعليم والقدير والحكيم والخبير، وصفات أنبيائه كقوله فى عيسى بن مريم (ع) : وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (النساء: ۱۷۱) وما يشبه ذلك.

وقال فى التفسير الكبير: (وأمّا إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك فى المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلّا الله أو اعتقاد أنّ ذلك هو المتشابه الذى

۱- المصدر نفسه: ج ۱ ص ۹.

استأثر الله بعلم تأويله، كما يقول كلّ واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنّهم وإن أصابوا فى كثيرٍ ممّا يقولونه ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم. . .) (١)

ومن النتائج المترتّبه على هذا البحث: أنّ الآيه إذا كانت محكمه فتبقى على ظاهرها ولا تحتاج إلى شىء، وإذا كانت متشابهه فمن أجل فهمها لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات، ومن اتّبع المتشابهات دون إرجاعها إلى المحكمات كان هدفه ابتغاء الفتنه، ووقع فى الزيغ.

وهذا ما ذهب إليه ابن تيميّه وأتباعه حيث قالوا: بأنّ الصفات المتعلّقه بمثل: القدَم، والرِّجل، والوجه، واليد، والصوره ونحو ذلك تعدّ من المحكمات لا ـ من المتشابهات. وإذا كانت من المحكمات فلابدّ من حملها على الظاهر، والإيمان بها كما ورد فى ظاهرها. فعندما تقول الآيه: يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح: ١٠) نرجع إلى اللغه العربيّه وما تقوله فى المراد من اليد، وحيث يُراد بها اليد الجارحه والعضو المخصوص، فنؤمن بها كذلك، ولا نُرجع ذلك إلى المحكم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ هذه الصفات من المتشابهات التى لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات، والنتيجه تخالف ما تقدّم بحيث أنّه لا يجوز الإيمان بها وفق الظاهر.

فالمحكم هو الذى يُراد به ظاهره ولا نرجعه إلى شىءٍ آخر.

والمتشابه هو الذى لا يُراد به ظاهره، ولفهمه لابدّ من الرجوع إلى المحكم.

فأوّل نتيجه تترتّب على كون الصفه محكمه – كما هو رأى ابن تيميّه – هى

١- التفسير الكبير: ج٢ ص٩١.

أن يُراد منها حقيقتها، ولابدّ من إمرارها على ظاهرها.

وهكذا أصرّ ابن تيميّه وأتباعه على أنّ آيات الصفات الخبريّه من المحكمات – من غير إقامه أىّ دليل – لأجل إبقاء معانيها على ظواهرها.

فالبحث الأساسى إذن هو من الناحيه العلميّه والمنهجيّه وأن نشخّص هذه الآيات فى كونها من المحكمات لإبقائها على ظواهرها أم أنّها من المتشابهات.

ومن الذين ساروا على منهج ورأى ابن تيميّه فى الصفات الخبريّه صالح الفوزان كما ورد فى كتابه (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد) ، حيث بعد ذكره للآيه المباركه فى سوره آل عمران، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنّما ينكرها المبتدعه من الجهميّه والمعتزله والأشاعره الذين ساروا على منهج مشركى قريش) (۱).

فدليله إذن هو قراءه وفهم المسلمين لها وعدم إنكار شىء منها، وبذلك يجزم كونها محكمه، وسنذكر لاحقاً أنّ عموم أعلام المسلمين السنّه بالإضافه إلى علماء مدرسه أهل البيت (ع) يقولون إنّ هذه الآيات المرتبطه بالصفات الخبريّه هى من المتشابهات.

ونحن نرى أنّه حتى الوهّابيه تعتقد أيضاً – فى باطنها وفى ارتكازاتها – أنّ هذه الآيات آيات متشابهه، وإن قالوا فى الظاهر أنّها محكمه، وذلك بدليل تعقيبهم هذه الآيات المتكلّمه عن الصفات الخبريّه بقولهم: «بلا تمثيل ولا تكييف» ، وإلّا لو كانت محكمه فلماذا يذكرون مثل هذه القيود؟ فالآيات

۱– الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص۱۴۴.

المتشابهه هی التی تحتاج إلی مثل هذه القیود.

والأصل القرآنی فی مسائل الأسماء والصفات هی الآیه المحکمه فی قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ ، ومنها تُؤخذ کلّ هذه القیود.

والتفت علماء المسلمین إلی هذه الحقیقه بشکلٍ واضح وجلیّ، ومنهم الإمام عبد الحلیم محمود، أحد علماء الأزهر الشریف، فقال فی فتاواه: (والموقف الذی یقفه من أراد متابعه السلف الصالح. . . إنّما هو الإیمان بها مع التنزیه لله تعالی عن الجسمیّه وتوابعها. . . هذا هو مذهب السلف فی الصفات، وهو مذهب لا یثیر جدلاً ولا خصومه، ولیس من طبیعته ذلک، إنّه مذهب العبودیّه الصحیحه، وهو المذهب الذی یتمذهب به کلّ من عنده نزعه التدیّن السلیمه، وهو مذهب الإمام مالک، والإمام الشافعی، والإمام أحمد بن حنبل، والسلف الصالح، ومن الطبیعی أن یکون مذهب الفرقه الناجیه) (١).

ومنهم الآلوسی فی (روح المعانی) حیث یقول: (وأنت تعلم أنّ طریقه کثیر من الأعلام وأساطین الإسلام الإمساک عن التأویل مطلقاً مع نفی التشبیه والتجسیم، منهم الإمام أبو حنیفه والإمام مالک والإمام أحمد والإمام الشافعی ومحمد بن الحسن وسعد بن معاذ المروزی وعبد الله بن المبارک وأبو عائذ خالد بن سلیمان صاحب سفیان الثوری وإسحاق بن راهویه ومحمّد بن إسماعیل البخاری والترمذی وأبو داود السجستانی. . . وقال البیضاوی فی الطوالع: والأَولی اتّباع السلف فی الإیمان بهذه الأشیاء، یعنی المتشابهات. . .) (٢)

١- فتاوی الإمام عبد الحلیم محمود: ج١ ص(٨)٩-٩٠.

٢- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی: ج١٦ ص٢٢٩.

ومن الذين تبعوا ابن تيميّه فى القول بأنّ الصفات الخبريّه من المحكمات العلّامه العثيمين فى (شرح العقيده السفاريتّه) فقال: (أمّا ظاهرهـا فهو المعنى اللائق بالله حقيقةً دون المجاز، فالمراد باليـد حقيقه يـد حقيقيّه، تأخـذ وتتصـرّف وتقبض وتبسط، وكـذلك أيضـاً المراد بالأصـابع أصـابع حقيقيّه، يأخـذ الله بهـا ما أراد من خلقه. . . وهكـذا بقيّه الصـفات. . . فنحن نمرّها كما جاءت لفظاً ومعنىً لأنّها ألفاظ جاءت لمعانٍ، فمن نفى المعنى فإنّه لم يُمرّه) (١).

وأيضاً فى كتاب (الفتاوى الحمويّه) يقول ابن تيميّه مؤكّداً رأيه: (فهذا كتاب الله من أوّله إلى آخره، وسنّه رسوله (ص) من أوّلها إلى آخرهـا، ثمّ عامّه كلام الصـحابه والتابعين، ثمّ كلام سائر الأئمّه مملوءٌ بما هو إمّا نصّ وإمّا ظاهر فى أنّ الله سـبحانه فوق كلّ شىء، وعليّ – أو عالٍ – على كلّ شىء، وأنّه فوق العرش، وأنّه فوق السماء) (٢)

ثمّ يشـير إلى مجموعه من الآيات مثل إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر: ١ و إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيّ (آل عمران: ٥٥ و ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِى السَّمَاءِ (الملك: ١٦) ، ويرى أنّ المراد مـن (فى) معنى (على) يعنى: على السـماء، وهكـذا ينقل عشرات الآيات.

إذن فابن تيميّه لم يـذكر لنا دليلاً واحـداً على أنّ هـذه الصـفات من المحكمات، وبعد أن عرفنا معنى المحكم والمتشابه لابدّ أن نشير إلى الملاک والضابط الذى على أساسه نقول إنَّ هذا محكم وهذا متشابه.

والضابط واضحٌ وجَليّ وإن كان يحتاج إلى بعض التأمّل:

فإذا كانت هناک صفه من الصفات قابله الثبوت لله تعالى فهى صفه

١- شرح العقيده السفاريتّه: ص١٠٧.

٢- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص١٩٧.

محكمه، أمّا إذا كات الصفه غير قابله لأن نثبتها، أو أن نصف الله تعالى بها، فهى صفه متشابهه.

وعندما ننظر إلى الآيات القرآنيّه والنصوص النبويّه ونريد أن نعرف كون الصفات الوارده فيها، هل هى محكمه أو متشابهه أصبح واضحاً لدينا ما هو المقياس والميزان فى ذلك.

فإن ثبت كونها صفه كمال فتكون من المحكمات، وذلك مثل صفه العلم، أمّا إذا وجدنا فيها نقصاً فتكون من المتشابهات، كما لو وجدناها تنسب الجهل إلى الله تعالى، وهكذا لو نسبت إليه الحدوث.

ولو أخذنا مثال الجسميّه، فإنّ ابن تيميّه وفقاً لمبناه الصريح فإنّها صفه كمال لله تعالى، وإذا ما ورد فى النصوص ما يثبت الجسميّه لله تعالى فهى من المحكمات لا من المتشابهات، وهكذا ما يلازم الجسميّه من قبيل المكان والحيّز والجهه ونحو ذلك، ولذلك يصل إلى تلك النتيجه التى مفادها أنّ الله سبحانه وتعالى له صوره الإنسانيّه كما سيأتى بيان ذلك فى الكلام عن حديث

«خلق الله آدم على صوره الرحمن» .

فمن حقّنا إذن أن نسأل ابن تيميّه عن دليله فى كون هذه الآيات من المحكمات لا من المتشابهات، والقرآن الكريم قسّم آياته إلى هذين القسمين، ولو كان الله تعالى قد كتب على صدر كلّ آيه بأنّها مُحكمَه أو متشابهه لارتفع النزاع، ولكن ليس الأمر كذلك.

ينتقل ابن تيميه بعد ذلك إلى الروايات فيقول: (مثل قصّه معراج رسول الله إلى ربّه ونزول الملائكه من عند الله، وصعود الملائكه إليه، وقوله فى الملائكه الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربّهم فيسألهم وهو أعلم بهم. . . والعرش فوق – أى فوق السماوات – والله فوق

عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه. . . إنّ الله لمّا خلق الخلق كتب فى كتاب موضوع عنده فوق العرش أنّ رحمتى سبقت غضبى، وقوله فى الحديث الصحيح للجاريه: أين الله؟ قالت: فى السماء. قال: من أنا؟ قالت: رسول الله. قال:

إعتقها فإنّها مؤمنه) .

وهنا يأتى نفس الإيراد والسؤال بأنّه من قال إنّ هذه النصوص محكمه حتّى يُعمل بظاهرها؟

ثمّ يقول: (ثمّ ليس فى كتاب الله ولا فى سنّه الرسول، ولا عن أحد من سلف الأُمّه لا من الصحابه والتابعين، ولا عن أئمّه الدِّين حرف واحد يخالف ذلك، لا نصّاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط إنّ الله ليس فى السماء) (۱)

فلكون هذه الآيات من المحكمات فى رأيه، لابدّ من العمل بظاهرها، مدّعياً أنّ القرآن الكريم والنصوص النبويّه تؤيّد مدّعاه، ثمّ يضيف إلى ذلك إجماع الأئمّه والعلماء على أنّ الله فى السماء.

ويردّ هذا الإجماع ما ورد فى كتاب (فتح البارى شرح صحيح البخارى) للإمام الحافظ ابن حجر العسقلانى حيث يقول:

(ولو قال من ينسب إلى التجسيم من اليهود (۲): «لا إله إلّا الله الذى فى السماء» لم يكن مؤمناً، إلّا إن كان عاميّاً لا يفقه معنى التجسيم، فيكتفى منه بذلك كما فى قصّه الجاريه التى سألها النبىّ. . .) (۳)(وقد مرّت هذه الروايه سابقاً.

۱- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص۱۹۷.

۲- وهذا دليلٌ على كون نظريّه التجسيم منشؤها اليهود.

۳- فتح البارى شرح صحيح البخارى: ج۱۳ ص۴۳۹.

موقف علماء السنه من آيات الصفات الخبريه

لم يوافق علماء السنّه على رأى ابن تيميّه فى الصفات الخبريّه، بل ذهبوا أو توافقوا مع رأى مدرسه الإماميّه فى كونها من الآيات المتشابهه، وهذا الأمر أحد أهمّ الشواهد على الاختلاف بين مدرسه ابن تيميّه ومدرسه علماء السنّه.

ومن الشواهد على ذلك:

أوّلاً : ما ورد فى كتاب (ابن تيميّه) للإمام محمّد أبو زهره، حيث قال

: (المتشابه والتأويل: إنّ الكلام فى تأويل المتشابه له اتّصالٌ وثيق بالكلام فى الصفات والوحدانيّه، فالكلام فى أحدهما يلازمه الكلام فى الآخر، والأساس فى هذا الموضوع هو أنّ كلمه متشابه قد وردت فى القرآن الكريم فى مقابل آيات محكمات. . . وأنّ جمهور المفسّرين على أنّ الآيات المتشابهات فى كتابه الكريم هى الآيات المتعلّقه بالصفات والأفعال المضافه إليه سبحانه وتعالى. . .) (١).

ثانياً : ما ورد فى كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم)

للإمام القرطبى، وهو غير صاحب كتاب التفسير المشهور، حيث يقول: (وكذلك قال فى حديثٍ آخر: «وكلتا يديه يمين» نافياً لتوهّم النقص والقصور فى حقّه تعالى، وكذلك كلّ ما أطلق على الله تعالى - أى الصفات الخبريّه - ممّا يدلّ على الجوارح والأعضاء، كالأعين، والأيدى، والجنب، والإصبع، وغير ذلك ممّا يلزمُ من ظاهره التجسيم الذى تدلُّ العقولُ بأوائلها على استحالته، فهى كلّها متأوّله فى حقّه؛ لاستحاله حملها على ظواهرها) (٢)

١- ابن تيميّه حياته، عصره، آراؤه وفقهه: ص٢٣٦.

٢- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج٣ ص٣٧-٣٨.

ثالثاً : أيضاً ما أورده الإمام القرطبى فى (المفهم لما أشكل) حيث قال: (قال رسول الله: إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه. . . فاحذروهم) . ثمّ يقول: رواه أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجه، ثمّ فى الهامش يقول: (. . . يتّبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك فى القرآن، وإضلالاً للعوامّ، كما فعلته الزنادقه، والقرامطه الطاعنون فى القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسّمه، الذين جمعوا ما وقع فى الكتاب والسنّه ممّا يوهم ظاهره الجسميّه، حتّى اعتقدوا أنّ البارى تعالى جسمٌ مُجسَّم وصورةٌ مُصوَّره ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورجل، وإصبع، تعالى الله عن ذلك. . . فأمّا من يتّبع المتشابه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء تأويلاتها. . . فذلك مختلف فى جوازه بناءً على الخلاف فى جواز تأويلها، وقد عُرف أنّ مذهبَ السلف ترك التعرّض لتأويلاتها مع قطعهم باستحاله ظواهرها) (١).

ونحن أيضاً نضمّ صوتنا إلى مثل هذه الأصوات لنقول: اتركوا التأويل، ولا تقولوا تُحَملُ هذه الآيات على ظواهرها، وهذا لا يعنى رفضنا للتأويل،

بل لنقول بأنّنا نتنزّل عن مبدأ التأويل ولا ـ نقبل الحمل على الظواهر بل هذه من المتشابهات التى لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

رابعاً : ما ورد فى كتاب (الجامع لأحكام القرآن) للمفسّر الإمام القرطبى، يقول: (قال شيخنا أبو العبّاس (رحمه الله) متّبعو المتشابه لا ـ يخلو أن يتّبعوه ويجمعوه طلباً للتشكيك أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه) (٢)وهو يشير إلى كلام أُستاذه الذى ذكرناه فى (المفهم) وينقل نفس العبارات، فلا نعيد.

١- المصدر نفسه: ج٦ ص٦٩٧.

٢- الجامع لأحكام القرآن: ج٥ ص٢٢.

خامساً : ما ورد فى (شرح مختصر الروضه) لابن سعيد الطوفى، المتوفّى سنه ٧١٦ه‍-، قال: (وأمّا معنى المحكم فأجود ما قيل فيه: أنّ المحكم: المتّضح المعنى كالنصوص والظواهر. . . والمتشابه مقابله، وهو: غير المتّضح المعنى، فتشتبه بعض محتملاته ببعض للاشتراك. . . أو لظهور تشبيهٍ فى صفات الله تعالى، كآيات الصفات وأخبارها، نحو وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ، لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ،

«يد الله ملأى لا تغيضها النفقه» ، «فيضع الجبّار قدمه» ، «فيظهر لهم فى الصوره التى يعرفونها» ، «وخلق الله آدم على صوره الرحمن» ، ونحو ذلك ممّا هو كثير فى الكتاب والسنّه، لأنّ هذا اشتبه المراد منه على الناس، فلذلك قال قومٌ بظاهره، فجسّموا وشبّهوا، وفرَّ قومٌ من التشبيه فتأوّلوا وحرّفوا، فعطّلوا، وتوسّط قومٌ فسلّموا وأمرُّوه كما جاء. . .) (١)

سادساً : ما ورد فى (عمده القارى شرح صحيح البخارى) للإمام العينى، المتوفّى ٨٥٥ ه‍-، قال: (يتنزّل فى باب التفعّل، وهذا من باب

المتشابهات، والأمر فيها قد عُلم، إمّا التفويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمه، ومن القائلين. . . فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس فى هذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى ما أراد الله من ذلك، فإنّ الأخذ بظاهره يؤدّى إلى التجسيم) (٢).

ونحن لا نريد اتّهام ابن تيميّه بأنّه يتبنّى الأخذ بالظاهر، بل نحيل ذلك إلى الإمام أبى زهره فى كتابه (ابن تيميّه حياته وعصره. . .) الذى يقول: (وننتهى من هذا إلى أنّ ابن تيميّه يرى الألفاظ فى اليد والنزول والقدَم

١- شرح مختصر الروضه: ج٢ ص٤٣-٤٥.

٢- عمده القارى شرح صحيح البخارى: ج٧ ص٢٩١.

والوجه والاستواء على ظاهرها. . . وهنا نقف وقفه: إنّ هذه الألفاظ وضعت فى أصل معناها لهذه المعانى الحسيّه، ولا تطلق على وجه الحقيقه على سواها، وإذا أُطلقت على غيرها سواءٌ أكان معلوماً أم مجهولاً فإنّها قد استعملت فى غير معناها) (١).

وهنا نوجّه السؤال إلى ابن تيميّه: إنّ اليد هل تطلق على يد الله حقيقةً أم مجازاً؟ فإن قال: حقيقةً، فهذا هو التجسيم، وإن قال مجازاً، فإذن ليس على الظاهر، وهذا ما نريد إثباته من كلام ابن تيميّه، وهنا تكمن مشكلتنا المنهجيّه مع ابن تيميّه وأتباعه.

لأنّه - ابن تيميّه - إمّا أن يقول بالمجاز والتأويل أو يلتزم بالتجسيم، ولا يوجد أمامه خيارٌ ثالث، إذ إنّها لا تكون بحالٍ من الأحوال مستعمله فى ظواهرها، بل تكون مؤوّله إذا لم يحملها على الحقيقه.

وعلى ذلك يكون ابن تيميّه قد فرَّ من التأويل ليقع فى تأويلٍ آخر، وفرَّ من التفسير المجازى ليقع فى تفسيرٍ مجازى آخر.

ولذلك فإنّ الإمام أبو زهره يستشكل على ابن تيميّه بأنّه يحمل الصفات الخبريّه لله تعالى على حقائقها ويقول: جسمٌ لا كالأجسام، ولكنّه - أى ابن تيميّه - يعترض على أُولئك الذين يذكرون ملاذّ الجنّه ويصفونها على حقيقتها، يقول ليس المراد حقائق الجنّه، بل هى استعمالات مجازيّه، لذا يتابع ابن زهره قائلاً:

(وفى الوقت الذى يغضب فيه الغضب الشديد، ويستنكر ذلك الاستنكار الشديد فى من يحمل هذه الألفاظ ويرجعها إلى محكماتها - فى الصفات الخبريّه - نراه يعتبر كلّ الأسماء الوارده فى نعيم الجنّه مجازيّه) .

١- ابن تيميّه حياته آراؤه وعصره: ص٢٣٣-٢٣٤.

وهـذا غريبٌ منه أن يقول بعـدم وجود مجاز في القرآن في موضع، وفي موضع آخر يقول بوجود المجاز في القرآن، هـذا مضافاً إلى التناقضات الأخرى الموجوده في كلماته.

سابعاً : ما ورد في (تفسـير القرآن) لشـيخ الإسـلام المظفّر السـمعاني، أحد أئمّه الشافعيّه، السلفيّ المنهج، حيث قال في ذيل الآيه (۳۰) من سوره (ق) : (وهذا الخبر - إشاره إلى الروايه:

لا تزال جهنّم تقول هل من مزيد حتّى يضع الجبّار فيها قدمه. . . - يؤيّد القول الثاني، والخبر من المتشابه. . .) (۱)

ثامناً : ما ورد في (مسـند الإمام أحمد بن حنبل) بتعليق الشـيخ شـعيب الأرنؤوط المعروف بكونه من أتباع منهج ابن تيميّه، ولكنّه لم يوافق على ما قاله في الصفات الخبريّه، فذهب إلى مخالفه ابن تيميّه، واعتقد: بأنّ الصفات الذاتيّه الخبريّه من المتشابهات: (- قدمه وجاء رجله - هو من المتشابه) (۲)

ولأجـل مـا قـاله الأـرنؤوط ومخـالفته لمـدرسه ابن تيميّه، كتبـوا كتاباً للردّ عليه بعنـوان (اسـتدراك وتعقيب على الشـيخ شـعيب الأـرنؤوط في تـأويله بعض أحـاديث الصـفات) واعتبروه من المؤوّله، وكتب فيه مؤلّفه خالـد بن عبـد الرحمن بن حمـد الشـايع، وبتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز ما يستنكر فيه على الأرنؤوط ما اختاره في الصفات.

علماء السنه بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر

نظراً لكون هـذا البحث من المباحث التي تعتبر مفتاحاً من مفاتيح معرفه الصـفات، والتمييز بين آراء علماء السـنّه من جهه وعلماء الوهّابيه وابن تيميّه

۱- تفسير القرآن: ج۵ ص۲۴۵.

۲- مسند الإمام أحمد: ج۱۳ ص۱۵۲، ذيل ح ۷۷۱۸.

من جهه أخرى، كـان لابـدّ من التفصـيل أكثر فى بيان حقيقه وموقف علماء السـنّه من الصـفات الخبريّه، وقـد تبيّن لنا من الفقره السابقه عدم موافقه هؤلاء على ما ذهب إليه ابن تيميّه، واعتبروا هذه الصفات من المتشابهات.

وهناك أيضاً مواقف أخرى لعلماء السنّه فى مقابل ابن تيميّه حيث انقسم هؤلاء إلى فريقين:

الفريـق الأـوّل : هم الـذين قـالوا بإرجـاع الصـفات إلى المحكمـات، وهـذا مـذهب جمهور المسـلمين من المتكلّمين والفلاسـفه والأشاعره والمعتزله – وهذا ما أشرنا إليه فيما تقدّم –.

الفريق الثـانى : هم الـذين قـالوا بـأنّ هـذه الألفـاظ أو الصـفات لا يُراد بها ظاهرها، أو قالوا: لا نعلم ما هو المراد منها، ولـذا ذهب بعضهم إلى التأويل.

أمّا الأدلّه والشواهد على وجود من قال بهذا القول – أى الفريق الثانى – فنذكر بعض الموارد، ومنها:

المورد الأوّل : ما ورد فى (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم)

للإمـام القرطبى (ت ۶۵۶ ه‍–) ، حيث قـال: (وقوله: «إذا رأيتم الـذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الـذين سـمّاهم الله فاحـذروهم» يعنى: يتّبعون ويجمعونه طَلَبـاً للتشـكيك فى القرآن، وإضـلالاً للعوامّ، كما فعلته الزنادقه، والقرامطه الطاعنون فى القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسّـمه؛ الذين جمعوا ما وقع فى الكتاب والسـنّه ممّا يُوهِم ظاهِره الجسـميّه، حتّى اعتقدوا أنّ البـارى تعـالى جسمٌ مُجسَّم، وصورهٌ مصوَّره ذات وجه، وعين، ويـدٍ، وجنبٍ، ورجـلٍ، وإصـبع، تعالى الله عن ذلك، فحـذَّر النبىّ (ص) عن سُلوك طريقهم. . . .

فأمّا من يتّبع المتشابه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء

تأويلاتها، وإيضاح معانيها، فذلك مختلفٌ فى جوازه بناءً على الخلاف فى جواز تأويلها، وقد عُرِف من السلف [(١)](#)ترك التعرّض لتأويلاتها مع قطعهم باستحاله ظواهرها. ومذهب غيرهم: إبداء تأويلاتها، وحَمْلها على ما يصحّ حمْلُه فى اللِّسان من غير قَطع مُتعيِّن محمل منها. . .) [(٢)](#)

فكلام القرطبى صريح بأنّ مذهب السلف مخالف لما ادّعاه ابن تيميّه، وهو عدم الأخذ بظواهرها، أو اعتبارها من المتشابهات التى لابدّ من رجوعها إلى المُحكمات.

المورد الثانى : ما ورد فى (عمده القارى) للإمام العينى، والذى أوردنا كلامه سابقاً، وفيه: (وهذا من المتشابهات، والأمر فيها قد عُلِم، إمّا التفويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمه. . . فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس فى هذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى ما أراد الله من ذلك، فإنّ الأخذ بظاهره يؤدّى إلى التجسيم) [(٣)](#)

فهو يشير إلى موقفين: إمّا التفويض وإمّا التأويل، ولكن الجميع يجزم بأنّه لا يُراد منها ظاهرهما، وبعضهم قال لا نعلم، ونُرجع علمها إلى الله فتوقّفوا، وبعضهم ذهب إلى التأويل.

المورد الثالث : ما ورد فى (شرح صحيح مسلم) للإمام النووى الذى ذكر الحديث النبوى

«فيضع قدمه عليها. . .» ثمّ قال: (من مشاهير أحاديث الصفات، وقد سبق مرّات بيان اختلاف العلماء فيها، على مذهبين: أحدهما؛ وهو قول جمهور السلف وطائفه من المتكلِّمين: أنّه لا يتكلّم فى تأويلها. . .

١- وهنا موضع الشاهد.

٢- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج٦ ص٦٩٧-٦٩٨.

٣- عمده القارى شرح صحيح البخارى: ج٧ ص٢٩١.

والثانی: قول جمهور المتکلِّمین أنّها تتأوّل. فأوّلوا) (١)

المورد الرابع : ما ورد فی (إکمال المُعلم) للقاضی عیاض، قال: (قال الإمام: هذا الحدیث من مشاهیر الأحادیث التی وقعت موهمه للتشبیه ولما نقله الأثبات، واشتهر عند الرواه، کلّف العلماء قدیماً وحدیثاً الکلام علیه والنظر فی تأویله، فمنهم من حمل القدم علی السابق المتقدّم، ویقال للمتقدّم: قدم. . . وإذا أمکن حمل الحدیث علی هذه التأویلات الصحیحه الجائزه علی الله سبحانه لم یصحّ حمله علی ما یقوله المجسّمه، من إفادته إثبات الجارحه لله - تعالی الله عن قولهم - وقد قام الدلیل القاطع العقلی علی استحاله ذلک علیه جلّ وعلا) (٢)

المورد الخامس : ما ورد فی (کشف المشکل من حدیث الصحیحین)

لابن الجوزی قال: (وفی الحدیث التاسع والتسعین: «

لا تزال جهنّم یُلقی فیها وتقول: هل من مزید، حتّی یضع ربُّ العزّه فیها قدَمهُ» (٣)کان مَن تقدّم مِن السَّلَف یسکتون عند سماع هذه الأشیاء ولا یفسّرونها، مع علمهم أنّ ذات الله تعالی لا تتبعّض، ولا یحویها مکان، ولا تُوصفُ بالتغیّر ولا بالانتقال. ومن صرفَ عن نفسه ما یوجب التشبیه وسکت عن تفسیر ما یُضاف إلی الله عزّ وجلّ من هذه الأشیاء فقد سلک طریق السَّلَف الصالح وسَلِمَ. . .) (٤).

١- شرح صحیح مسلم: ج١٧ ص١٨٠.

٢- شرح صحیح مسلم المسمّی إکمال المعلم بفوائد مسلم: ج(٨) ص٣٧٨-٣٧٩.

٣- مراده من الحدیث هو ما نقله أبو هریره عن رسول الله (ص) أنّه قال: «تحاجّت الجنّه والنار، فقالت النار. . . فأمّا النار فلا تمتلئ حتّی یضع الله - تبارک وتعالی - رِجْلَهُ، فتقول: قَطْ قَطْ قَطْ، فهنالک تمتلئ. . .» .

٤- کشف المشکل من حدیث الصحیحین: ج٣ ص٢٤٢.

فقوله: (كان من تقدّم من السلف يسكتون عند. . .) نحيله إلى ابن تيميّه الذى لم يكن من جمله الساكتين - كما هو حال السلف - بل قال إنّها محموله على ظاهرها.

وخلاصه ما تقدّم: أنّ الشيخ ابن تيميّه لا يُمثِّل أهل السنّه، ولا السلف من الأمّه، بل هو اتّجاهٌ يُقابل سلف هذه الأمّه وأهل السنّه، فضلاً عن الشيعه الإماميّه.

وكلّ ما نسبه إلى السلف وجمهور الأئمّه فى مسأله الصفات الخبريّه محض افتراء لا أساس له من الصحّه، فتأمّل.

الصفات الإلهيه والتجسيم فى مدرسه أهل البيت

من المفارقات الخطيره فى مدرسه ابن تيميّه قولهم بأنّ كلّ الآيات القرآنيّه التى تحدّثت عن الصفات، والتى يعبّرون عنها بالصفات الخبريّه، هى آيات

محكمات وليست متشابهه. وهذا يتنافى مع صريح القرآن فى قوله تعالى: هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران: ۷ .

وفى الوقت الذى يقسّم القرآن الكريم آياته بنحو كلّى إلى آيات محكمه وآيات متشابهه، يصرّ ابن تيميّه وأتباعه على أنّ جميع الآيات التى تحدّثت عن اليد والوجه والمجىء. . . ونحو ذلك هى من المحكمات، كما يقول الدكتور الفوزان: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه) (۱)

والسؤال المطروح على هؤلاء: من أين علمتم أنّ الآيه التى تكلّمت عن يد الله هى آيهٌ محكمَه؟ وهل هناك دليلٌ من القرآن أم من السنّه أم من العقل

۱- الإرشاد على صحيح الإعتقاد: ص۱۴۴.

على ذلك؟

والجواب: إنّ هذه دعوى بلا دليل.

وهذا لا يعنى أنّنا نقول بأنّها جميعها من المتشابهات، بل لابدّ من مراجعه القرآن لمعرفه ما يقوله عن صفات الحقّ سبحانه، وكلّ ذلك يبيّن لنا الأصول التى اعتمدها أهل البيت (ع) لمواجهه ما قاله أصحاب نظريّه التجسيم فى الصفات الإلهيّه.

وبالعوده إلى القرآن نقف عند قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ .

فهذه الآيه بنظر علماء المسلمين قاطبةً أنّها من أحكم المحكمات القرآنيّه، ولم يختلف فى ذلك أحدٌ من علماء الاتّجاهات المتعدّده.

فأمّا علماء اتّجاه التنزيه الذين لا يقبلون التجسيم والتشبيه فرأيهم واضح، وأمّا أصحاب اتّجاه التجسيم والتشبيه فقالوا: بلا تكييف ولا تحريم ولا تشبيه.

فإذن هناك إجماع بين علماء المسلمين على أنّ هذه الآيه مُحكَمه.

وأمّا لناحيه معنى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فهو أنّ فى هذا العالم لا يوجد عندنا تعدّد للخالق، وهو قوله تعالى: الواحد الأحد القهّار. . . وليس فى دار التحقيق والوجود والشيئيّه إلّا الخالق والمخلوق، وهذا أصلٌ أساسى فى فهم التوحيد الصفاتى والربوبى والعبادى.

فإذا كان فى عالم التحقّق الوجودى لا يوجد إلّا الحقّ سبحانه وتعالى، ونحن نعلم أنّ الله هو الحقّ المبين، وكلّ ما فى هذا العالم هى أفعال الحقّ سبحانه وتعالى وآياته، فقول القرآن الكريم بأنّه ليس كمثله شىء، يعنى أنّ الله ليس مثل مخلوقاته، والمخلوقات ليست مثل الله، والضمير فى مثله يعود إلى الحقّ تعالى.

وليس المقصود بالمثليّه هنا أنّه لا يوجد له مِثل فقط فى الذات، بل أيضاً فى الصفات وفى الأفعال، والمعنى الأوسع والأشمل أنّه ليس كمثل صفاته صفات المخلوقين، أو صفات الخلق ليست كصفات المخلوقين، وليست ذاته كذات المخلوقين، وليس فعله كفعل المخلوقين.

ولتوضيح التمايز وعدم المثليّه بين الخالق والمخلوق نضرب المثال التالى:

نحن البشر عندما نريد القيام بأىّ عملٍ، فإنّنا نحتاج إلى الأدوات والآلات، وإلى الزمان والمكان والحيّز والجهه، ويشار إلينا بالإشاره الحسيّه.

وهذه الأمور قطعاً لا تنطبق على الله تعالى وعلى فعله، وإلّا لو وجد شىء منها للزم المثليّه.

فعندما نقول بأنّ هذا الكتاب يُباين ويتمايز عن هذا الكتاب، فبماذا

يتمايز؟ إنّه يتمايز بحجمه ومكانه وجهته و. . . .

وعندما نقول بتمايز الله تعالى عن مخلوقاته، لا نعنى بهذا التمايز نفس المعنى الذى قلناه فى مثال الكتاب، وإلّا لكان تعالى مثل خلقه، وصار بالتالى مثله شىء.

وهذا ما اشتبه فيه أتباع مدرسه التجسيم حيث تصوّروا أنّ الله يتمايز عن خلقه كما يتمايز مخلوق عن مخلوق آخر، فوقعوا فى شبهه أنّه تعالى له مكانٌ وجهه وعلوّ و. . . .

فالطريق الصحيح لمعرفه الله تنزيهه سبحانه وتعالى عن كلّ مخلوقاته، فإذا كان فى المخلوق مكان فالحقّ ليس له مكان، وإذا كان فى المخلوق زمان فالحقّ منزّه عن الزمان، وهكذا فى سائر الأمور كالوجه والرِّجل والصور و. . . فهذه كلّها موجوده فى المخلوقات، ولذا لابدّ من تنزيه الخالق عنها.

وقد التفت كبار علماء التفسير من القدامى والمعاصرين إلى هذا الأصل

المهمّ، فأشاروا إليه، كالعلّامه الشيخ محمّد طاهر بن عاشور التونسى فى كتابه (التحرير والتنوير) ، حيث قال فى ذيل الآيه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فى سوره الشورى:

(ويلزم من ذلک أنّ كلّ ما يثبت للمخلوقات فى محسوس ذواتها فهو منتفٍ عن ذات الله تعالى، وبذلک كانت هذه الآيه أصلاً فى تنزيه الله تعالى عن الجوارح والحواسّ والأعضاء عند أهل التأويل) (۱).

فالجوارح الموجوده فى المخلوقات لابدّ من تنزيه البارى عزّ وجلّ عنها، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ مدرسه ابن تيميّه والمجسّمه لا تنفى أصل الجارحه،

وإنّما تنفى كيفيّه الجارحه وتشبيه الجارحه، وفرق بين أصل الجارحه وكيفيّه الجارحه، فقول ابن تيميّه: «جسمٌ لا كالأجسام» مثلاً، معناه أنّه سبحانه مثله شىء.

ومن هذه المقدّمات ندخل إلى القاعده التى أسّس لها أئمّه أهل البيت (ع) فى هذا المجال، ومن ذلک ما ورد عن الإمام علىّ بن موسى الرّضا (ع) حيث يقول

: «لا ديانه إلّا بعد معرفه، ولا معرفه إلّا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه» . ثمّ يأخذ الإمام (ع) ببيان بعض المصاديق:

«لا تجرى عليه الحركه والسكون - لأنّها من صفات المخلوقين -» (۲).

إذن الأصل الذى يسير عليه أئمّه أهل البيت (ع) فى معرفه الله، وفى صفات الله هو أنّه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ .

۱- تفسير ابن عاشور التونسى: ج۲۵، ذيل الآيه المباركه فى سوره الشورى.

۲- بحار الأنوار: ج۴ ص ۲۳۰، ح۳.

الصفات الخاصه والمشترکه بین الخالق والمخلوق

ومن هـذا الأصـل المتقـدّم یتفرّع السؤال التـالی: هـل الحَـدّ والجهه والحیّز والمکان و. . . هی من الصـفات المشترکه بین الخالق والمخلوقات، أم من الصفات المختصّه؟

والجواب : الصفات علی ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل : صفات مختصّه بالله، ولا توجد عند غیره، مثل الغنی وکذلک الأزلیّه والأبدیّه.

القسم الثانی : صفات مشترکه بین الخالق والمخلوق، مثل العلم الذی

یصـدق علی الله وعلی مخلوقـاته، وکـذلک الوجود، والحیاه، والحیّ. ولکن بمقتضـی قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ لا یمکن أن نتصوّر أنّ هـذه الحیاه مثل تلک الحیاه، فالحیاه عنـد المخلوقین حیاه إمکانیّه حادثه فقیره، وعنـد الله حیاه قـدیمه أزلیّه غنیّه قائمه بالذات.

القسم الثـالث : صـفات مختصّه بـالمخلوق، من قبیـل صـفه الحـدوث، والحـاجه، والعجز، والحـاجه إلی الزمـان والمکـان والحیّز والجهه.

وبالنسـبه إلی صـفه الحَدّ ونحوها. . . یری أصحاب الاتّجاه التجسیمی بأنّها من الصفات المشترکه، فکما أنّ المخلوقات محدوده، فالله أیضاً محدود، فجعلوها کصفه العلم.

أمّا مدرسه أهل البیت (ع) وکذلک أکثر علماء الإسلام، فاعتبروا أنّ الحَدّ من صفات المخلوقین، ولیس من الصفات المشترکه.

وبالعوده إلی القاعده التی ارتکز إلیها أئمّه أهل البیت (ع) نشیر إلی جمله من الروایات الدالّه علی مبانیهم:

منها ما ورد فی کتاب (التوحید) للشیخ الصدوق المتوفّی سنه ٣٨١ه-،

وفیها: أنّ أمیر المؤمنین استنهض الناس فی حرب معاویه، فلمّا حشد الناس قام خطیباً فقال:

«الحمد لله الواحد الأحد، الصمد المتفرّد، الذی لا من شیء کان، ولا من شیء خلق ما کان، قدرته بانَ بها من الأشیاء وبانت الأشیاء منه، فلیست له صفه تنال، ولا حَدّ یضرب له الأمثال، کَلَّ دون صفاته تعبیر اللّغات، وضلّ هنالک تصاریف الصفات، وحار فی ملکوته عمیقات مذاهب التفکیر، وانقطع دون الرسوخ فی علمه جوامع التفسیر، وحالَ دون غیبه المکنون، حُجب من الغیوب، وتاهت فی أدنی أدانیها طامحات العقول، فی لطیفات الأمور، فتبارک الله الذی لا یبلغه بُعد الهمم، ولا یناله غوص الفطن، وتعالی الله الذی لیس له وقتٌ معدود، ولا أجَلٌ ممدود، ولا نعتٌ محدود، هو کما وصف نفسه، والواصفون لا یبلغون نعته، حَدّ الأشیاء کلّها عند خلقه إیّاها إبانهً لها من شبهه وإبانهً له من شبهها» (۱)

ومنها ما ورد فی أمالی الشیخ المفید، عن الإمام الرضا (ع) قال فی توحید الله:

«أوّل عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله جلّ اسمه توحیده، ونظام توحیده نفی التحدید عنه؛ لشهاده العقول أنّ کلّ محدود مخلوق، وشهاده کلّ مخلوق أنّ له خالقاً، الممتنع عن الحدث هو القدیم فی الأزل، فلیس اللهَ عبدَ من نعت ذاته، ولا إیاه وحّد من اکتنهه، ولا حقیقته أصاب مَن مثّله، ولا به صدّق من نهّاه» (۲)

ومنها ما ذکره الشیخ محمّد عبده فی شرحه لنهج البلاغه، فیما روی عن أمیر المؤمنین (ع) قال:

«فالحدّ لخلقه مضروب، وإلی غیره منسوب» (۳)

۱- التوحید: ص۴۳.

۲- الأمالی للمفید: ص۲۵۳.

۳- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۶۳.

وهذا المعنى يُلمس بغزاره فى نصوص الإمام أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب (ع) .

أيضاً من الشواهد الدالّه على هذا المعنى فى نصوص أئمّه أهل البيت (ع) :

۱. قال الإمام أمير المؤمنين (ع) متحدِّثاً عن الصفات الإلهيّه:

«السميع لا بأداه، والبصير لا بتفريق آله، والشاهد لا بمماسّه» (۱)

۲. من قولٍ للإمام علىّ (ع) فى جواب سؤال ذعلب اليمانى:

«صانع لا بجارحه. . . بصيرٌ لا يوصَف بالحاسّه» (۲)

۳. قوله (ع) فى خطبه التوحيد، والتى قال عنها الشريف الرضىّ أنّها تجمع من أصول العلم ما لا تجمعه خطبه:

«فاعلٌ لا باضطراب آله. . . ولا يوصف بشىء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء. . . يُخبرُ بلا لسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ» (۳)

۴. فى الواقعه المعروفه التى انبرى فيها ذعلب يسأل الإمام علىَّ بن أبى طالب (ع) : يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟ كان ممّا ردَّ عليه الإمام (ع) :

«كان ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع» (۴)

۵. عن أبى بصير، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:

«لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقدره ذاته ولا مقدور» (۵)

۱- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۵۲.

۲- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ۱۷۹.

۳- المصدر نفسه، الخطبه رقم: ۱۸۶.

۴- بحار الأنوار: ج۶ ص۳۰۵، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه تعالى وحقائقها وصفاتها.

۵- التوحيد، الصدوق: ص۱۳۹، ح۲، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

۶. عن الإمام الصادق (ع) قال:

«هو سميعٌ بصير، سميعٌ بغير جارحه، وبصيرٌ بغير آله» (۱)

۷. فی جواب الإمام الرِّضا (ع) علی سؤال فتح بن یزید الجرجانی، الذی قال فیه: فرّجت عنّی فرّج الله عنک، غیر أنّک قلت: السمیع البصیر،

سمیعٌ بإذن وبصیرٌ بعین؟ فقال (ع) :

«إنّه یسمع بما یبصر ویری بما یسمع، بصیرٌ لا بعین مثل عین المخلوقین، وسمیعٌ لا بسمعٍ مثل سمع السامعین» (۲)

تنفی هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواسّ والأدوات والآلات علی اختلاف فیما بینها فی التعبیر، وإنّما یحتاج إلی ذلک المخلوق، والخالق – جلّ جلاله – مُنزّهٌ عن ذلک کلّه.

وللسمع والبصر عند الإنسان مدیً محدود، فهناک حَدٌّ للبصر وما بعده عمیً، وهناک حَدّ للسمع وما وراءه صمم، أمّا بالنسبه إلی الله سبحانه فلا تصحّ الحدود ولا معنی للمدیات، بحیث یکون للسمع مدیً ثمّ بعده اللا سمع، وللبصر حدّ وما بعده اللا بصر، ومبعث ذلک أنّ السمع والبصر الإلهیّین منزّهان عن الجارحه والأداه، غنیّان عنها، فهما قوّه مطلقه غیر متناهیه لأنّهما عین الذات أیضاً والذات غیر متناهیه.

عند هذه النقطه فی تنزیه المولی – جلّ وعلا – عن الجارحه والآله فی السمع والبصر، التقت نصوص الفریقین من الشیعه والسنّه؛ طبعاً باستثناء مدرسه ابن تیمیّه.

منها ما ذکره أبو حامد الغزالی (ت: ۵۰۵هـ) الذی قال عن السمع أثناء شرحه لأسماء الله الحسنی، ما نصّه: (السمیع: هو الذی لا یعزب عن

۱– المصدر نفسه: ص۱۴۴، ح۱۰، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

۲– بحار الأنوار: ج۴ ص۲۹۲.

إدراكه مسموع وإن خفى، فيسمع السرّ والنجوى، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم، ويسمع بغير أصمخه وآذان، كما يفعل بغير جارحه ويتكلّم بغير لسان، وسمعه منزّهٌ عن أن يتطرّق إليه الحدثان. ومهما نزّهت السميع عن تغيّر يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بآله وأداه، علمت أنّ السمع فى حقّه عباره عن صفه ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومَن لم يدقّق نظره فيه وقع بالضروره فى محض التشبيه، فخذ منه حذرك، ودقّق فيه نظرك) (۱)

كما أشار إلى المعنى ذاته صدر الدِّين الشيرازى فى (الأسفار) حين قال فى حديثه عن السمع والبصر: إنّ هذا الإدراك (يحصل بغير آله، وإن لم يحصل فينا؛ لقصورنا إلّا بآله) (۲)

ففى النصّ دلاله حاسمه على أنّ الآله ليست من اللوازم الذاتيّه للسمع والبصر مطلقاً، وإنّما هى كذلك لبعض مراتب الوجود فقط.

وبعد بيان أنحاء المفاهيم، يتّضح الخلط الواضح الذى وقع فيه ابن تيميّه وأتباعه، ولاسيّما فى المفاهيم المشتركه الصادقه على الحقّ سبحانه وتعالى وعلى المخلوقات، حيث إنّه لابدّ عند إطلاقها على الله تعالى من تجريدها من الخصوصيّات الموجوده عند الممكنات، وإطلاقها عليه تعالى بخصوصيّات تنسجم مع وجوب الواجب، والوجود الغنىّ المطلق، والأزلى، والسرمدى، ونحو ذلك من العناوين.

۱- المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى: ص۹۶.

۲- الحكمه المتعاليه: ج۶ ص۴۲۲، الموقف السادس فى كونه تعالى سميعاً بصيراً.

هل الحد من الأوصاف المشتركه أم المختصه؟

إذا كانت المفاهيم على أنحاء ثلاثه، فهنا يأتى السؤال عن مفهوم الحَدّ، هل هو من المفاهيم المشتركه بين الخالق والمخلوقات، أم هو من المفاهيم والأوصاف المختصّه بالمخلوقات؟

من البديهيّات، بل من المسلّمات اليقينيّه أنّ صفه الحَدّ والمحدوديّه ومفهوم الحَدّ ليس من الصفات المختصّه بالله سبحانه وتعالى، لأنّ هذه الصفه موجوده فى جميع المخلوقات، وهى محدوده بالوجدان، فهى إذن ليست مختصّه، فيدور أمرها بين كونها من الأوصاف المشتركه بين الله تعالى وبين خلقه - فكما أنّ المخلوقات محدوده، كذلك الخالق عزّ وجلّ - وبين أن تكون من الصفات المختصّه بالمخلوقين.

ترتكز مدرسه ابن تيميّه على الاعتقاد بأنّ مفهوم الحَدّ من المفاهيم والصفات المشتركه، كصفه الوجود، والحياه، والعلم وغير ذلك.

أمّا الاتّجاه العام لعلماء المسلمين المُنكرين للقول بإثبات الحَدّ لله تعالى، فيرى بأنّه من المفاهيم المختصّه بالمخلوقين، وهكذا هى نظريّه مدرسه أهل البيت (ع) التى ترى أنّه من المستحيل عقلاً بأن تكون هذه الصفه من الصفات المشتركه بين الخالق والمخلوقين.

ومن هنا أنكر أتباع ابن تيميّه حتّى على علماء السنّه هذا الرأى، ففى (صحيح ابن حبّان) وفى مقدّمه التحقيق لشعيب الأرنؤوط قال: (وخاض - أى ابن حبّان - فى أمرٍ كان البُعْدُ عن خوض لُجَجِهِ أسلَم لدينه ونفسه، فقد أنكر الحَدّ لله، وصرّح بذلك فى مقدّمه كتابه «الثقات» ، فثارت ثائره الذين أثبتوا لله الحَدّ، واستشاطوا غضباً، ولم تسترح نفوسهم إلّا حين رأوه مطروداً وحيداً يغادر بلدته سجستان، ويفتخر بطرده يحيى بن عمّار ذاك الواعظ فى

سجستان حين سأله أبو إسماعيل الهروى: هل رأيت ابن حبّان؟ فيُجيبه منتفخاً مُتعظّماً رافعاً رأسه: وكيف لم أرَهُ، نحن أخرجناه من سجستان، ويعلِّل ابن عمّار سبب طرده، وأنّه تقرّب بذلك إلى الله، وانتصر بزعمه للدِّين. . . وفوق اتّهامه بالبدعه والزندقه، ذكره بعضهم فى الكذّابين. . . فلا يسمع منه ما شذّ فيه، وليس من شأن ما هو شاذّ أن يثبت أمام الحقائق الساطعه – أى بقى ابن حبّان علماً – فهى التى تمكث فى الأرض ويذهب الزَّبد جفاءً، فقد ظلّ ابن حبّان متألّقاً فى حياته، بل وبعد وفاته، حتّى أنّ الناس كانوا يزورون قبره رغم أنف الحاسدين) (١).

ونحن هنا وحتّى لا يتّهمنا أحد، نشير إلى أنّ الغرض من هذه الأبحاث ليس موجّهاً باتّجاه المطالبه من أهل السنّه أن يتحوّلوا إلى التشيّع، لأنّنا نعتقد بأنّ من بحث وحقّق بمقدار من الجُهد ووصل إلى أمر معيّن فى الاعتقاد أو الفقه، فيجوز له الاعتقاد به والتعبّد به كذلك، وسوف يكون معذوراً أمام الله سبحانه وتعالى، بل سيكون ناجياً يوم القيامه، ومُثاباً على علمه.

نعم، أولئك الذين خالفوا الحقّ والمنطق والبرهان وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الهُدَى (محمّد: الآيه ٣٢ ، فهؤلاء سيؤاخذون ويحاسبون يوم القيامه.

ومرادنا من الرسول فى الآيه المباركه هو النبىّ الخاتم (ص) ، وإلّا إذا حملنا الرسول على البيّنه والحجّه وعلى كلّ زمان، فيكون معنى الآيه: ما كنّا معذّبين حتّى نبعث بياناً وحجّه.

ويرى ابن حجر أنّ الحقّ مع ابن حبّان فى إنكاره للحَدّ، ويقول: (قال الحاكم: وأبو حاتم. . . وكان يُحْسَد لفضله. . . إن أراد القصّه الأولى التى صدّر

١- صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان: ج١، ص٢٣-٢٦ (مقدّمه التحقيق) .

بها كلامه، فليست هذه بهفوه، والحقّ أنّ الحقّ مع ابن حبّان) (۱)

وفى مدرسه أتباع أهل البيت (ع) ينقل أحد كبار أعلام هذه المدرسه الشيخ المفيد فى كتابه (الأمالى) روايه عن الإمام الرضا (ع) حول توحيد الله سبحانه:

«أوّل عباده الله معرفته، وأصل معرفه الله جلّ اسمه ونظام توحيده نفى التحديد عنه، لشهاده العقول أنّ كلّ محدودٍ مخلوق» (۲)فالمسأله لديه من المسائل العقليّه، فضلاً عمّا جاء به النقل.

حاكميه العقل بكون مفهوم الحد من المفاهيم المختصه بالمخلوقين

من الأصول المنهجيّه والعلميّه فى مباحث التوحيد: أنّ مسائل المعارف الدينيّه مصدرها الكثير من الآيات القرآنيّه والروايات الشريفه التى يستطيع العقل أن يدرك فيها النفى والإثبات، فيقول العقل بأنّها صحيحه أو غير صحيحه.

والله سبحانه وتعالى زوّد العقل بقدرات وإمكانيّات واسعه فأصبح المصدر الأساس لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، مع كون القرآن لم يتعرّض لذلك، ومن لا يعتقد بوجود الله تعالى لا يمكن له الاعتقاد بوجود رسول من عنده ولا بكتاب مرسل من قِبله.

إذن أصل إثبات وجود الله تعالى أمرٌ عقليّ.

وهنا يُطرح السؤال التالى: إذا كان للعقل رأىٌ فى مسأله معيّنه، ويستطيع أن يثبت فيها شيئاً أو أن ينفى فيها شيئاً، فهل نحتاج هنا إلى النقل؟ وحتّى لو جاء النقل على خلافه، فهل يعتمد عليه أم لا؟

۱- لسان الميزان: ج۷، ص ۵۰.

۲- أمالى المفيد: ص۲۵۳، ح۴.

والجواب يحتاج إلى مقدّمه، حاصلها:

فى علم الرياضيّات إذا سألنا العقل عن حاصل ضرب (۲ (ع) ۲ فسيقول (۴ ، فلو قيل لنا مثلًا (۵ ، فهنا نرفع اليد قطعاً عن هذه النتيجه، لأنّ إيماننا بأنّ النتيجه هى أربعه من الأمور القطعيّه التى حكمَ بها العقل.

والحال نفسه فى الروايات، فلو جاءتنا روايه وكانت صحيحه السند ولكنّها خالفت أمراً قطعيّاً، فإنّنا نرفع اليد عن الروايه لأنّها أمر ظنىّ خالفت أمراً قطعيّاً، وهذا من قبيل إدراك العقل لعدم اجتماع الوجود والعدم، لأنّه اجتماعٌ للنقيضين، فمن المحال أن يكون الشىء فى آنٍ واحد موجوداً وغير موجود، فلو جاءنا من يقول: جاءنا حديث باجتماع النقيضين، فلا يمكن القبول به.

ولذا نحن أيضاً فى ما تقدّم ذكرنا فى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِى إِذَا دَعَانِ (البقره: ۱۸۶ بأنّه إذا كان الله جسماً، فمع كونه قريباً من (أ) لا يستطيع أن يكون قريباً من (ب) ، فإذن هو موجودٌ غير جسمانى، وإلاّ فلو دعاه شخصٌ فى شمال الأرض، وآخر فى جنوبها، لا يمكن له حينئذٍ أن يكون قريباً من هذا وهذا، فى آنٍ واحد، وهذا يكشف عن أنّ وجود الله سبحانه وتعالى ليس وجوداً جسمانيّاً.

وكلّ مسأله عقليّه حكمَ فيها العقل بحكم، لا يمكن للنقل أن يعارضه فيها، وكذلك إذا نفى العقل القطعى - لا الظنّى - مسأله لا يمكن للنقل أن يحكم بخلافها، وهذا هو رأى المحقّقين، حتّى أولئك الذين عارضوا الفلاسفه وأشكلوا عليهم، وأبطلوا نظريّاتهم.

ومن هؤلاء ابن تيميّه نفسه الذى يصرّح فى بعض المواضع بأنّه عند تصادم النقل مع العقل يسقط النقل، ويعتبر بأنّ الديانه المسيحيّه أو النصارى

الذین قالوا بأنّ الله ثالث ثلاثه إن قالوا بذلک معتمدین علی النقل، فقولهم باطل لمعارضته للعقل، ففی کتابه (الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح)

یقول: (ولا یمیّزون – أی النصاری – بین ما یحیله العقل ویبطله، ویعلم أنّه ممتنع کالتثلیث، وبین ما یعجز عنه العقل فلا یعرفه، ولا یحکم فیه بنفیٍ ولا إثبات، وأنّ الرُّسل أخبرت بالنوع الثانی، ولا یجوز أن تخبر بالنوع الأوّل، فلم یفرّقوا – أی النصاری – بین محالات العقول ومحارات العقول، وقد ضاهوا فی ذلک من قبلهم من المشرکین الذین جعلوا لله ولداً شریکاً) (۱)

وصریح کلامه أنّ المسأله إذا کانت من المسائل العقلیّه، فحکم العقل بالنفی والإثبات هو الحاکم، أمّا إذا کانت من المسائل التی لا یدرکها العقل، من قبیل صلاه الصبح وأدائها رکعتین، فالعقل هنا لا یحکم بالنفی والإثبات، ولیس له دورٌ هنا، وفی مسأله أنّ الله ثالث ثلاثه یستطیع العقل أن یحکم فیها، ولا دور هنا للنقل.

ویقول ابن تیمیّه أیضاً فی کتابه (درء تعارض العقل والنقل) : (إمّا أن یرید ما أحدهما قطعی، فالقطعی هو المقدّم مطلقاً علی الظنّی) (۲)(عقلیّاً کان أو غیر عقلی.

وهنا لابدّ من توضیح قاعده نستند إلیها فی مباحثنا؛ دفعاً لبعض التساؤلات حول ذکرنا للروایات من دون السند، وعدم بیان صحّه السند وضعفه، وهی: أنّه إذا کانت القضیّه عقلیّه فلا نحتاج إلی دلیل عقلی، وإذا ذکرنا إلی جانب الدلیل العقلی روایه فلیس ذلک إلّا من قبیل المؤیّد أو الشاهد، لأنّه لا حاجه لنا للنقل فی الدلیل العقلی.

۱- الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح: ج۳ ص۱۸۵.

۲- درء تعارض العقل والنقل: ج۱ ص۱۳۱.

بعد هذه المقدّمه نأتی إلی الجواب عن الدلیل علی أنّ المحدودیّه من

الصفات المختصّه بالمخلوق، ولیست من الصفات المشترکه بین الخالق والمخلوق، فنقول: إنّ مرادنا من القضیّه العقلیّه هو القضیّه الوجدانیّه، فقولنا بأنّ کلّ موجود محدود، یعنی أنّه موجود معدود وقابل للعدّ والحساب، وله حدّ، وإذا ما وضعنا موجوداً إلی جانب موجود آخر أصبح لدینا محدودان، وهکذا إذا أضفنا إلیهما ثالثاً صاروا ثلاثه وهکذا إلی الأربعه والخمسه، وهذا هو العدّ الذی یعنی انتهاء وجود الشیء، ومحدودیّه الشیء تکون بجعله قابلاً للعَدّ، سواء کان موجوداً أو أنّه سیوجد.

والروایات عندنا أثبتت هذه القاعده العقلیّه، ونذکر بعضها علی سبیل الشاهد والمؤیّد علی أنّ المحدودیّه تلازم المعدودیّه، ومنها:

۱. ما ورد فی (أصول الکافی) عن أمیر المؤمنین (ع) أنّه قال:

«ولافترق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود، والربّ من المربوب، الواحد بلا تأویل عدد. . فمن وصف الله فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومَن عدّه فقد أبطل أزله. . .» (۱)

۲. وما ورد عنه (ع) :

«فالحدّ لخلقه مضروب، وإلی غیره منسوب» (۲)

۳. ما ورد أیضاً فی کتاب (التوحید) عن أمیر المؤمنین (ع) وفیها: أنّ أعرابیّاً قام یوم الجَمَل وسأل الإمام أمیر المؤمنین (ع) : أتقول أنّ الله واحد؟ فما کان من الناس إلّا أن حملوا علیه، متذرّعین بأنّ الساحه ساحه معرکه وحرب، وقالوا: یا أعرابیّ، أما تری ما فیه أمیر المؤمنین من تقسّم النفس؟ فقال أمیر المؤمنین (ع) :

«دَعوه، فإنّ الذی یریده الأعرابیّ هو الذی نریده من

۱- الکافی: ج۱ ص۲۰۵، ح۵.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۶۳.

القوم؟ يا أعرابىّ، إنّ القول فى أنّ الله واحد على أربعه أقسام؛ فوجهان

منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا ـ يجوز، لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثه؟ وقول القائل (هو واحدٌ من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلَّ ربّنا عن ذلك وتعالى. وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: (هو واحدٌ ليس له فى الأشياء شَبَه) ، كذلك الله ربّنا، وقول القائل: (إنّه أحدىّ المعنى) ، يعنى به أنّه لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عزّ وجلّ» (۱)

۴. ومن الشواهد الأخرى ما ورد فى نهج البلاغه من قوله (ع) :

«ومن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه» (۲).

۵. ومنها قوله (ع)

: «ومن وصفه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه» (۳)

وهذا الكلام يجرى على الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتّصف به الله، لهذا قال (ع) :

«حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانهً له من شَبهها» .

فالعقل يحكم بالتلازم بين المحدوديّه والمعدوديّه، والروايات تؤيّد ذلك، أمّا المحذور فى أن يكون البارى معدوداً، أو أن تكون وحدانيّته تعالى وحده أعداد، فهو أنّ خصائص الوحده العدديّه لا يمكن لمدرسه التوحيد، مدرسه أهل البيت (ع) أن توافق وتقبل بانطباقها على البارى عزّ وجلّ، لأنّ الآثار

۱- التوحيد للصدوق: ص(۸)۳ و۸۴، وبحار الأنوار: ج۳ ص۲۰۶.

۲- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱.

۳- نهج البلاغه، الخطبه رقم: ۱۵۱.

المترتّبه علی القول بأنّ وحده الخالق عزّ وجلّ وحده عددیّه ینتج عنها الشرک بدلاً من التوحید.

ولأنّ الاعتقاد بوحدانیّه الله عزّ وجلّ بالوحده الحقّه الحقیقیّه من المباحث الأساسیّه والمهمّه فی التوحید، کان لابدّ من الإطلاله علیها وتمییز الوحده الحقیقیّه عن الوحده العددیّه، وهذا ما سنبحثه فی الفقره القادمه.

التلازم بین المحدودیه والمعدودیه

اشاره

من نتائج البحث المتقدّم: الوصول إلی واحده من أهمّ الحقائق فی عالم التوحید والمعرفه، وهی التلازم بین المحدودیّه والمعدودیّه.

قد یقول قائل: ما هو المحذور من القول بالمعدودیّه، أو بعباره أخری: ما هو المحذور من القول بأنّ الله سبحانه وتعالی واحدٌ بالعدد.

وقد أشرنا أیضاً إلی أنّ مدرسه التوحید الحقیقی المتمثّله بأهل البیت (ع) لا یمکن لها أن توافق علی مثل هذه الوحده، ولکی تتّضح الأسباب الکامنه وراء عدم القبول بمثل هذا القول نحتاج إلی بیان عدّه أمور وصولاً إلی النتیجه المتوخّاه:

الأمر الأوّل: فی معنی الوحده

إنّ الأصل الذی تقوم علیه معارف التوحید، والمنطلق لذلک کلّه هو تحدید المراد من الوحده، لأنّه هو الأساس فی فهم جمیع معارف الدین؛ قال تعالی: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائده: ۷۳ ، وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ۱۶ ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ۶۵ .

فما لم یتمّ فهم مسأله الواحد لا تتیسّر عملیّه فهم بقیّه معارف التوحید.

وحینما ننتقل إلی معنی الوحده فی قولنا: «إنّ الله واحد» نجد أنّ البحث

الفلسفی تناول الوحده والکثره بأقسام متعدّده، فالواحد قد یکون واحداً حقیقیّاً وقد لا یکون، والواحد الحقیقی قد تکون وحدته حقّه وقد لا تکون.

وعند الرجوع إلی القرآن ثَمَّ آیات کثیره تنسب الوحده إلی الله وتصفه بها: وَإِلَهُکُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إله إِلاَّ هُوَ (البقره: ١۶٣ .

فما طبیعه هذه الوحده؟ أهی وحده حقیقیّه، أم وحده غیر حقیقیّه؟

وإذا کانت حقیقیّه فهل هی وحده حقیقیّه حقّه؟

هذه أسئله تدخل الإجابه عنها فی إطار معرفه التوحید، والوحده التی یقول بها ابن تیمیّه وأتباعه وتمییز ما یقولونه فی هذا المجال عن الوحده التی قالت بها مدرسه أهل البیت (ع) .

قسّم العرفاء الوحده إلی وحده عددیّه ووحده غیر عددیّه. وبعباره أدقّ: إلی وحده عددیّه ووحده حقّه حقیقیّه. فهی «حقّه» باعتبار أنّ للحقیقه أقساماً، ولیس المراد أن یوصف الله بأیّ واحدٍ من تلک الأقسام، بل المراد أن یوصف بالوحده الحقّه الحقیقیّه التی هی عین الذات لا صفه زائده علیها، فالصفه - فی حال وصف الله بالوحده - لیست شیئاً زائداً علی الموصوف بل هی عین الموصوف.

الأمر الثانی: الفرق بین الوحده العددیّه والوحده الحقّه الحقیقیّه

یمکن توضیح الفارق بین الوحده العددیّه والوحده الحقّه الحقیقیّه من خلال ما یلی: الوحده العددیّه هی التی إذا انضمَّ إلیها شیء آخر صارت اثنین، وإذا انضمّ إلی الاثنین شیء صار ثلاثه. . . وهکذا.

ومن أهمّ خصائص الوحده العددیّه المحدودیّه والانتهاء، فما لم ینته

الأوّل لا تصل النوبه إلی الثانی، فلا یقال للکتاب ثانٍ إلّا عندما ینتهی الأوّل،

أمّا لو كان هناک کتاب لا نهایه له فلا یکون ثمّ مجال لکتاب ثانٍ، فمتی انتهی الأوّل لیکون هناک ثان؟

لذلک جاء فی کلام الإمام علیّ (ع) ما یربط بین الحَدّ والعدّ، والتلازم بین المحدودیّه والعددیّه، فإذا ما حُدَّ الشیء فسیتعدّد، أی یقبل الثانی والثالث: «ومن أشار إلیه فقد حدَّه، ومَن حدَّه فقد عدَّه» .

علی الأساس نفسه رفض الإمام منطق الوحده العددیّه؛ إذ لا یجوز أن یوصَف الله بالوحده العددیّه، وذلک حیث یقول (ع) فی جواب من سأله یوم الجمل: أتقول إنّ الله واحد؟ : « ف قول القائل واحد یقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا یجوز، لأنّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الأعداد» .

وفی ضوء المنطق ذاته کفّر القرآن من یذهب إلی أنّ الله ثالث ثلاثه، کما استدلّ الإمام أمیر المؤمنین للرجل بقوله : «أما تری أنّه کفر من قال: إنّه ثالث ثلاثه» (١)فی إشاره إلی نظریّه النصاری کما حکاها القرآن الکریم، فی قوله تعالی: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَهٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائده: ٧٣ حیث أمرهم أن ینتهوا عن هذا القول ویکفّوا عنه: وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَهٌ انتَهُوا خَیْرا لَکُمْ (النساء: ١٧١) .

فالمراد من الوحده الحقّه الحقیقیّه سنخ واحد لا نهایه له، لا یقبل الثانی.

فثمّ فرقٌ کبیر بین أن یقبل وجود الله وجود الثانی، ولکن لا یوجد ثان، وبین أن لا یقبل وجوده وجود الثانی أساساً.

یمکن أن نقرّب الصوره أکثر من خلال مثال من الألوان:

فلو صار الشیء أبیض، لا یمکن أن یکون أسود فی الوقت ذاته بحیث

أنّ یجتمع البیاض والسواد علی شیء واحد. وعدم الإمکان هذا لا یقتصر

١- بحار الأنوار: ج٣ ص٢٠٦-٢٠٧.

على اللحظه هذه بل يشمل الماضى ويسرى إلى المستقبل، فمن المُحال أن يكون الشىء أبيض وأسود فى آنٍ واحد لا فيما سبق ولا حاضراً ولا فيما سيأتى، وهذا ما يُطلق عليه فى اللغه العلميّه باستحاله اجتماع الضدّين، كذلك حال الوجود والعدَم، فالشىء – كزيد مثلًا – لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً فى الوقت نفسه، لا حاضراً ولا فى الماضى، كما يستحيل أن يتحقّق هذا الأمر مستقبلًا.

وفى وحدانيّه الله سبحانه هل المراد أنّه لا يوجد له ثانٍ فعلًا؟ أم استحاله أن يكون له ثانٍ أصلًا. الاعتقاد الصحيح أن نؤمن – بصفتنا موحِّدين – باستحاله أن يكون لله ثانٍ. وهذا لا يتحقّق إلّا برفض أن تكون وحدته وحده عدديّه، وإلّا فلو كانت وحدته سبحانه عدديّه فإنّ من خواصّ هذه الوحده التكرّر والإضافه. ومن ثمّ يمكن أن يقع التعدّد، فلا محذور من حيث الإمكان، وذلك بعكس الوحده الحقّه الحقيقيّه التى لا تقبل الإضافه والتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهايه له، لئلّا يقبل الثانى، ويكون له ثان.

الأمر الثالث: النتائج المترتّبه على الوحده العدديّه

اشاره

النتيجه

أولى: المقهوريّه والفقدان للواحد بالعدد

فلو كانت وحدته سبحانه وحده عدديّه لكانت مقهوره غير قاهره، وهذا خلاف ما نطق به القرآن الكريم بقوله تعالى: وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: ۱۶ ، وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص: ۶۵) وغيرها من الآيات.

وبيان الملازمه: أنّ مثل هذا الواحد (العددى) لو فرض بإزائه فرد آخر كانا إثنين، وصار مقهوراً بالحدّ الذى يَحُدُّه به الفرد الآخر، فمحدوديّه

الوجود هی التی تقهر الواحد العددی علی أن یکون واحداً، وبانسلاب هذه الوحده تتألّف کثره عددیّه.

ولو صار الله سبحانه واحداً عددیّاً، أی موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطه بغیره من الموجودات، لجاز للعقل أن یفترض له ثانیاً بصرف النظر عمّا إذا کان هذا الثانی جائز التحقّق فی الخارج أم لا، ومن ثمّ صحّ عند العقل أن یتّصف بالکثره بالنظر إلی نفسه وإن فُرض امتناعه فی الواقع.

بیدَ أنّه سبحانه واحدٌ بحیث إنّه لا ـ یُ-حَ-دّ بحدٍّ فیمکن فرض ثان له، وهذا هو معنی الآیات التی تنعته بالقهّاریه بعد وصفه بالوحده، إذ هی تدلّ علی أنّ وحدته هی من النوع الذی لا یدَع مجالاً فی أن یُفرض له ثانٍ مماثل بوجهٍ، فضلًا عن أن یظهر مثل هذا الثانی فی الوجود ویکون له تحقّقٌ فی الخارج.

یقول السیّد الطباطبائی فی الاتّجاه الذی ینفی الوحده العددیّه ویُثبت الوحده القهّاره: «والقرآن ینفی فی عالی تعالیمه الوحده العددیّه عن الإله جلّ ذکره، فإنّ هذه الوحده لا تتمّ إلّا بتمییز هذا الواحد من ذلک الواحد بالمعدودیّه التی تقهره، والمقدریّه التی تغلبه، مثال ذلک: ماء الحوض إذا فرّقناه فی آنیهٍ کثیره، کان ماء کلّ إناء ماءً واحداً غیر الماء الواحد الذی فی الإناء الآخر، وإنّما صار ماءً واحداً یتمیّز عمّا فی الآخر لکون ما فی الآخر مسلوباً عنه غیر مجتمع معه» (۱)

فإذا ثبت أنّ الله سبحانه قاهر غیر مقهور، وغالب لا یغلبه شیء مطلقاً، فلا تُتصوَّر فی حقّه وحده عددیّه ولا کثره عددیّه. إذ یلازم الوحده العددیّه المحدودیّه والمقهوریّه والفقدان، أمّا الوحده الحقّه الحقیقیّه فیلازمها عدم المحدودیّه وعدم التناهی. وهذه من أهمّ صفات الله الثبوتیّه، التی تعنی أن

۱- المیزان فی تفسیر القرآن: ج۶ ص(۸)۸.

ليس لله حَدّ ولا نهايه.

وإذا ثبت عدم محدوديّته وعدم تناهيه تعالى، فهذا معناه أنّه: ما من كمال مفروض إلّا والواجب سبحانه واجدٌ له.

النتيجه الثانيه: أنّه ليس بأزليّ ولا أبديّ

إنّ القول بوحدته سبحانه العدديّه يعنى أنّ له ابتداءً وانتهاءً، بحيث يبدأ من نقطه معيّنه وينتهى عند نقطه بعينها أيضاً.

إنّ بين أيـدينا مفهومين فى هذا المجال هما مفهوم «الأزلى» و «السـرمدى» . الأوّل يشـير إلى طرف الابتداء، فيما يشـير الثانى إلى طرف الانتهاء.

على ذلك إذا افترضـنا أنّ للموجود بـدايه ونهايه، فهو ليس أزليّاً ولا سـرمديّاً، لأنّه له من طرف البـدايه نقطه ابتداء لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهايه نقطه انتهاء لم يعد بعدها موجوداً.

بعباره أخرى: إنّ هـذا الموجود مسـبوق فى المقدَّم بحاله كان فيها معدوماً، ومن المؤخّر يلحق بحاله العدم، فالعدم يسـبق وجوده ويليه. وهذه حاله عرفيّه من السهل ملاحظتها فى الإنسان، فزيد مثلاً ولد فى يوم معيّن لم يكن قبله موجوداً، وينتهى عمره فى يوم محـدّد لا يعود بعده موجوداً، وبذلك فوجوده يحدّ – فى هذه الدُّنيا – بين الأجلين: الميلاد والوفاه. وهكذا شأن بقيّه الموجودات الحادثه التى تفتقر إلى الأزليّه قِدماً وإلى الأبديّه مستقبلاً.

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبه إلى الله سبحانه. فمهما توغّلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطه كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من حيث الانتهـاء على نقطه تكون ولاـ يكون الله فيها. والحـديث عن الابتـداء والانتهاء إنّما يكتسب معناه من خلال حركتنا وعلاقتنا بالزمان والمكان، حيث ننطلق من نقطه أو لحظه لنرجع إلى نقطه ولحظه وهكذا.

فإذا ثبت عدم محدوديّه الحقّ سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحده الحقّه الحقيقيّه لا الوحده العدديّه، فستثبت أزليّته وأبديّته.

وهذا ما يفسِّر لنا طبيعه الحوار الذى دار بين أمير المؤمنين (ع) والحبر اليهودى، عندما «جاء الحبر إلى الإمام (ع) وسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له:

ثكلتك أُمّك ومتى لم يكن حتّى يقال متى كان؟ ! كان ربّى قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غايه ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كلّ غايه.

فقال: يا أمير المؤمنين أفنبىٌّ أنت؟ !

فقال (ع) :

ويلك إنّما أنا عبدٌ من عبيد محمّد (ص)» (۱)

النتيجه الثالثه: نفى التثليث

بديهى أنّ التثليث لم يكن من عقيده السيّد المسيح (ع) وإنّما استحدث من بعده كما تثبت البحوث التحليليّه لتأريخ الشرائع. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهبت إليه المسيحيّه من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثه: الأب والابن وروح القدس، كان وما يزال عرضه لتفاسير متعدّده.

من التفاسير المعروفه القراءه التى تذهب إلى أنّ لكلّ أصل من هذه الأصول (الأقانيم) الثلاثه وجوداً مستقلاًّ عن الآخر، بحيث يظهر كلّ

واحدٍ منها فى تشخّص ووجود خاصّ به، ويكون لكلّ واحد منها أصلٌ مستقلّ وشخصيّه ولكن فى رتبه واحده. فهم ثلاثه فى عين أنّهم واحد، وواحد فى عين أنّهم ثلاثه.

بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً فى نفسه أم لا، فهو يتلاءم مع

۱- أُصول الكافى: ج۱ ص(۸)۹-۹۰.

الوحده العدديّه. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هو الأب والابن وروح القدس، وأنّ هؤلاء ثلاثه آلهه فى عرض واحد وفى رتبه واحده، فمعنى ذلك أنّ وحده الله لابدّ أن تكون وحده عدديّه، بينما برهن القرآن الكريم والأدلّه الروائيّه القطعيّه على أنّ وحدته سبحانه وحده غير عدديّه، فيبطل التثليث وفق هذه القراءه.

بعباره أخرى: عندما يقول القرآن الكريم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَهٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ (المائده: ٧٣ فقد كفّرهم لأنّهم أدخلوا الله تعالى فى باب الأعداد، ومن الجلىّ أنّ الآيه لا تريد أنّ الله سبحانه يدخل فى عددهم وفى وصفهم، ولا تفيد مماثلته لهم فى تتميم العدد، لأنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء شخص واحد جسمانىّ يكوّن بانضمامه إلى مثله الاثنين، وإلى مثليه الثلاثه، والله منزّهٌ عن الجسميّه.

ومن هنا لا يحقّ لنا القول بأنّه ثالث ثلاثه، أو رابع أربعه. . . نعم، القول بأنّ الله رابع الثلاثه يصحّ، لأنّ هذا يعنى المعيّه لهم، ولذلك قال تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَهٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَهٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا (المجادله: ٧ . فما من نجوى إلّا والله يشارك أصحابها فى العلم ويقارنهم فى الإطّلاع على ما يتسارّون به لأنّه يماثلهم فى تتميم العدد، فهو تعالى محيطٌ بهم، عالمٌ بنجواهم، لا أنّ له وجوداً

محدوداً يقبل العدّ بحيث يمكن أن يُفرض له ثانٍ وثالث وهكذا.

مواقف لعلماء السنه من نظريات ابن تيميه

نشير فيما يلى إلى جمله من كلمات علماء أهل السنّه ممّن خالفوا آراء ابن تيميّه ومعتقداته فى إثبات الحَدّ والجهه والحيّز و. . . لله، وفى معنى الاستواء.

المورد الأوّل : للإمام الحافظ البيهقى، المتوفّى سنه (٤٥٨ه-) فى كتاب (أسماء الله وصفاته) ، حيث ينقل مجموعه من الروايات فى ذيل قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ومنها وما رواه عن ابن عبّاس، فيقول: (عن ابن عبّاس: ثمّ استوى على العرش: استقرّ على العرش، ويقال امتلأ به - أى العرش - ويقال قائم على العرش وهو السرير. . . فهذه الروايه منكره. . . وكيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحه عن ابن عبّاس، ثمّ لا يرويها ولا بعضها أحدٌ من أصحابه الثقات الأثبات مع شدّه الحاجه إلى معرفتها، وما تفرّد به الكلبى وأمثاله يوجب الحَدّ والحَدّ يوجب الحدث - أى أن يكون محدثاً-) .

فالإمام البيهقى يجعل هناك ارتباطاً بين وجود الحَدّ للشىء وبين أن يكون حادثاً لا قديماً، ومن أوضح المبانى لدى علماء المسلمين الملازمه بين الحدّ وبين الإمكان والحدوث. . . .

ثمّ يقول: (والحَدّ يوجب الحدث، لحاجه الحَدّ إلى حادّ خصّه به) (١)

وهذا ما ورد فى كلمات أئمّه أهل البيت (ع) مثل قولهم: (يا حادّ كلّ محدود) فإذا وجدنا لشىء حدّاً يبرز هذا السؤال: لماذا هذا الحدّ (أ) وليس

الحَدّ (ب) ، ولماذا الحَدّ (ب) وليس الحَدّ (ج) . . . فمن هو الذى خصّه بهذا الحدّ دون الآخر، ولابدّ من مرجّح. . . يقول البيهقى بعد ذلك: (والبارى قديم لم يزل) .

والمعلّق على الكتاب محمّد محبّ الدِّين أبو زيد يقول هنا: (ومن أثبت الحَدّ لله عزّ وجلّ وقصد به أنّه محصور ومحدود بشىء من الأمكنه فهو مبتدع

١- أسماء الله وصفاته: ج٣ ص١٠٤١، ١٠٤٤.

بل کافر) (۱).

وهذا لیس اتّهاماً من الشیعه لابن تیمیّه وأتباعه، بل هو من أهل السنّه والجماعه.

المورد الثانی : للإمام الشیخ سلیم البشری أحد کبار أعلام مدرسه الصحابه وأئمّه الأزهر، حیث ینقل عنه المحدّث الفقیه الصوفی الشیخ سلامه القضاعی الشافعی فی کتابه (فرقان القرآن بین صفات الخالق وصفات الأکوان) فیقول: (ونختم هذا الفصل بذکر فتوی بهذا الموضوع صدرت من شیخ الإسلام بحقّ ورأس المحقّقین الأعلام أستاذ الأساتذه الشیخ سلیم البشری تغمّده الله برحمته وأعلی فی الفرادیس درجاته، ونصّ السؤال. . . سألوه: ما قولکم دام فضلکم فی رجلٍ من أهل العلم هنا الذین یوصفون بالتفّقه فی الدِّین، تظاهر باعتقاد ثبوت جهه الفوقیّه لله سبحانه، ویدّعی أنّ ذلک مذهب السلف، وتبعه علی ذلک البعض القلیل من الناس، وجمهور أهل العلم ینکرون علیه، والسبب فی تظاهره بهذا المعتقد هو أنّه عثر علی کتاب لابن تیمیّه فی إثبات الجهه للباری سبحانه، ولیکن معلوماً أنّه

یعتقد الفوقیّه الذاتیّه، یعنی أنّ ذاته سبحانه فوق العرش بمعنی ما قابل التحت، ویخطّئ العلماء وبالجمله هو مخطّئ لکلّ من یقول بنفی الجهه مهما کان قدره) .

ثمّ یذکر جواب الإمام البشری فیقول: (الجواب: اعلم أیّدک الله بتوفیقه أنّ مذهب الفرقه الناجیه وما علیه أجمع السنّیّون: أنّ الله تعالی منزّهٌ عن مشابهه الحوادث، مخالفٌ لها فی جمیع سمات الحدوث، ومن ذلک تنزّهه عن

۱- المصدر نفسه: ص۱۰۴۵.

الجهه والمكان وهما من العالم. . . هـذا وقـد خذل الله أقواماً أغواهم الشـيطان وأزلّهم اتّبعوا أهواءهم وتمسّـكوا بها بما لا يجدى فاعتقـدوا ثبوت الجهه، تعـالى الله عن ذلـك علوّاً كبيراً، واتّفقوا على أنّهـا جهه فوق، إلّا أنّهم افترقوا، وهؤلاء لا نزاع فى كفرهم، ومنهم من أثبت الجهه مع التنزيه، فـإن أثبتوا الجهه مع التنزيه فهم فسّاق، وإن لم يثبتوا الجهه مع التنزيه فهم كفّار، وهؤلاء ضـلّال فسّاق فى عقيدتهم وإطلاقهم على الله ما لم يأذن به الشارع، ولا مريه أنّ فاسق العقيده أقبح وأشنع من فاسق الجارحه بكثير، سيّما من كان داعيه أو مقتدى به. وممّن نسب إليه القول بالجهه من المتأخّرين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السـلام ابن تيميّه الحرانى الحنبلى الدمشـقى من علمـاء القرن الثـامن فى ضـمن أُمور نسـبت إليه خـالف الإجمـاع فيها عملاً برأيه وشـنّع عليه معاصـروه بل البعض منهم كفّروه ولقى من الذلّ والهوان ما لقى) (١).

المورد الثالث : للإمام القرطبى فى كتاب (المفهم لما أشـكل من تلخيص مسلم) ، يقول: («أين» ظرف يُسأل به عن المكان، كما أنّ: «متى» ظرفٌ يُسأل به عن الزمان، وهو مبنىّ لما تضمّنه. . . وهو لا يصحّ إطلاقه على الله تعالى بالحقيقه، إذ الله تعالى مُنزَّهٌ عن المكـان كمـا هو منزّهٌ عن الزمـان، بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجوداً، ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما هو عليه كـان، ولو كان قابلاً للمكان لكان مختصّاً به، ويحتاج إلى مخصّـِص، ولكان فيه إمّا متحرّكاً وإمّا ساكناً، وهما أمران حادثان، وما يتّصف بالحوادث حادث، على ما يُبْسَط الكلام فيه فى علم الكلام) (٢).

١- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: ص٧٢-٧٣.

٢- المفهم لما أشكلَ من تلخيص مسلم: ج٢ ص١٤٣.

أصول المعارف الدينيه وانحراف المجسمه عنها

من المحاور الأساسيّه التی تعتبر الحجر الأساس لكلّ المعارف التوحيديّه فی القرآن الكريم، ذلك الأصل والأساس الذی أشرنا إليه فيما تقدّم حول تقسيم آيات الكتاب إلى محكم ومتشابه.

ففی الآيه السابعه من سوره آل عمران يقول تعالى: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، ولأجل عدم وقوع الإنسان فی المتشابه لابدّ له من معرفه الضوابط والقواعد الصحيحه لمعرفه المحكم القرآنی، وإلاّ لأصبح من أولئك الذين قالت فيهم تتمّه الآيه: فَأَمَّا الَّذِينَ فِی قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ .

فمن أخذ المتشابه القرآنی وفصله أو عزله عن المحكم القرآنی وقع فی الزيغ، والزلل، والضلال، والانحراف، وما إلى ذلك.

وقد ذكرنا أنّ الفكر التجسيمی يقوم على أساس أنّ جميع الآيات القرآنيّه التی تكلّمت عن الصفات الخبريه هی آيات مُحكمه، ولم يقم أیّ دليل يثبت

هذا الادّعاء.

ثمّ إنّ القرآن الكريم اعتبر أنّ المحكمات من آياته ترجع إلى محكم واحد أساسی وذلك فی قوله تعالى: هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ، ومن الملاحظ أنّ النصّ القرآنی لم يرِد بصيغه الجمع مثل «هنّ أمّهات الكتاب» ، وهذا إشاره إلى أنّ المحكمات من آيات الكتاب ترجع إلى محكمٍ واحد أساسی، وهذا المحكم هو الأصل الأساس للمعارف القرآنيّه فی التوحيد، والوارد فی قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ .

وهذه الآيه كما أشرنا هی أمّ المحكمات فی الآيات القرآنيّه، ومن هذا

المنطلق ركّز أئمّه أهل البيت (ع) على التمييز بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

وإنّ واحداً من الأسباب الأساسيّه للتجسيم هو عدم فهم هذا الأصل القرآنى ومبدأ «ليس كمثله شىء» .

فقد ذهب أتباع ابن تيميّه إلى الآيات المتشابهه فى القرآن الكريم، مثل ما ورد حول اليد والرِّجل والوجه والكرسى والعرش، وبدلاً من أن يُرجعوا هذه إلى أُمّ المحكمات القرآنيّه وهى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وقفوا عند ظواهر هذه الآيات، فوقعوا فى هذه المحاذير الكبيره.

وليس هذا تحاملاً واتّهاماً منّا لأتباع هذا المنهج، بل إنّ كبار علماء مدرسه أهل السنّه قالوا بما نقول، ومن الذين صرّحوا بذلك:

الإمام القرطبى فى كتابه (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. حيث قال: (وقوله:

«إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّاهم فاحذروهم» ، يعنى يتّبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك فى القرآن، وإضلالاً للعوامّ. . . أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلت المجسّمه) .

ثمّ يقول بأنّ هؤلاء من مصاديق الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ . . . فاعتمدوا ظواهر المتشابهات فى القرآن فوقعوا فى التجسيم.

قال القرطبى: (الذين جمعوا ما وقع فى الكتاب والسنّه ممّا يوهم ظاهره الجسميّه حتّى اعتقدوا أنّ البارى تعالى جسم مجسّم، وصوره مصوَّره، ذات وجه، وعين، ويَد، وجنبٍ، ورجلٍ، وإصبع، تعالى الله عن ذلك، فحذّر النبىّ عن سلوك طريقهم) (١)

١- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج۶ ص۶۹۵-۶۹۷.

ونفس هـذا الكلام نقله تلميذه فى (الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضـمّنه من السـنّه وآى الفرقان) فى ذيل هذه الآيه، حيث ينقل الحديث المتقدّم ذكره عن عائشه ثمّ يقول: (متّبِعو المتشابه لا يخلو أن يتّبعوه ويجمعوه طلباً للتشـكيك فى القرآن وإضلال العوامّ، كما فعلته الزنادقه والقرامطه الطاعنون فى القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه؛ كما فعلته المجسّمه الذين جمعوا ما فى الكتاب والسنّه ممّا يوهم ظاهره الجسميّه، حتّى اعتقدوا أنّ البارى تعالى جسمٌ مجسّم. . .) (١)

وقد يقول قائل: هذا اتّهام منكم لابن تيميّه وأتباعه من الوهّابيه بأنّهم يقولون بالتجسيم، وهم فى مقابل ذلك يصرّحون بأنّه جسم لا كالأجسام و. . .

إلّا أنّ أقوال علماء أهل السنّه تـدحض هذا القول بحيث إنّنا – وعلى سبيل المثال – نجد الإمام الحافظ أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى المتوفّى سنه ٥٩٧هـ- يعتبر أنّ أولئك الـذين أخذوا بظواهر الآيات المتشابهه ولم يرجعوها إلى محكمات الآيات القرآنيّه قد شانوا المذهب الحنبلى وذهبوا إلى التجسيم الذى لا يرتضى به صاحب عقل.

وممّا قاله: (. . . فصنّفوا كتباً شانوا بها المذهب – أى الحنبلى – ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبه العوامّ فحملوا الصفات على مقتضى الحسّ، فسمعوا أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورةً ووجهاً زائداً على الـذات وعينين وفماً ولهواتٍ وأضراس وأضواء لوجهه هى السبحات ويدين وأصابع وكفّاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر

١- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنه من السنّه وآى القرآن: ج٥ ص٢٢، ذيل الآيه المذكوره.

الرأس، وقالوا يجوز أن يَمسّ ويُمسّ ويـدنى العبـد من ذاته، وقال بعضـهم: ويتنفّس، ثمّ يرضون العوامّ بقولهم لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظاهر فى الأسـماء والصفات، فسمّوها بالصفات تسميةً مبتدعةً لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفه عن الظواهر إلى المعانى الواجبه لله تعالى. . .) (١).

١- دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه: ص٩٩ -١٠٠.

الركن الرابع: أن لله تعالى وزناً وثقلاً

اشاره

حديث الأطيط

أحاديث الأطيط من الأحاديث المشهوره في كتب علماء المسلمين، وقبل الدخول في سرد هذه الأحاديث وبيان مضمونها، وما تشتمل عليه، وكذلك الخوض والبحث في سندها وتوجيهات العلماء لها، كان لابدّ من بيان المراد من الأطيط في مباحث اللغه العربيّه.

الأطيط في اللغه

۱. قال الإمام الجزري ابن الأثير في كتاب (النهايه في غريب الحديث والأثر) في مادّه (أطط) : (أطّت السماء وحقّ لها أن تئطّ، الأطيط صوت الأقتاب - التي تحمل على الجِمال - وأطيط الإبل أصواتها وحنينها، أي أنّ كثره ما فيها من الملائكه قد أثقلها حتّى أطّت - أي صدر منها هذه الأصوات - هذا مثل، وإيذان بكثره الملائكه وإن لم يكن ثمّ أطيط) (۱).

فالأطيط وفقاً لما تقدّم هو الصوت الخاصّ.

۲. قال العلّامه أبو عبيد محمّد الهروي صاحب الأزهري: (وفي الحديث: له أطيط كأطيط الرحل . [والرحل هو ما يوضع على الجمال] وأطيط الإبل صوتها، يقال: لا أفعله ما أطّت الإبل) (۲)

وفي هذا أيضاً دلاله على أنّ المراد من الأطيط هو الصوت الخاصّ الذي

۱- النهايه في غريب الحديث والأثر: ص۴۰، مادّه أطط.

۲- الغريب في القرآن والحديث: : ج۱ ص(۸) ۰.

یخرج من الشیء إذا حُمِل علیه ما یُثقِلهُ، وإلاّ إذا لم یوضع علیه ما یثقله لا یصدر منه هذا الصوت.

۳. قال الجوهری: (الأطیط: صوتُ الرحل والإبل من ثِقلِ أحمالها، یُقال: لا آتیک ما أطّت الإبلُ. وکذلک صوت الجوف من الخوی، وحنینُ الجذع) (۱)

۴. قال الزبیدی: (والأطیط: صوت الرَّحْلِ الجدید والإبل من ثقلها. وفی الصحاح: من ثِقلِ أحمالها. . . صوت الإبل هو الرُّغاء، وإنّما الأطیطُ: صوتُ أجوافها من الکِظَّهِ إذا شربت. والأطیط: صوت الظَّهرِ والأمعاء والجَوْف من شدّه الجوع) (۲)

۵. قال ابن منظور: (أطط: الأطیطُ نقیضُ صوت المَحامِل والرِّحال إذا ثقل علیها الرُّکبان، وأطَّ الرَّحلُ والنِّسْعُ یَئِطُ أطّاً وأطیطاً صَوّت، وکذلک کلّ شیء أشبه صوت الرّحل الجدید، وأطیطُ الإبل صوتُها، وأطّت الإبل. . . أَنَّتْ تَعَباً أو حنیناً. . .) (۳)

روایات الأطیط

وردت روایات حدیث الأطیط فی مصادر متعدّده، منها:

۱- ما ورد فی جامع البیان فی تأویل القرآن، المشهور بتفسیر الطبری، فی ذیل آیه الکرسی قال:

(قال أبو جعفر: ما اختلف أهل التأویل فی معنی «الکرسی» الذی أخبر

۱- الصحاح فی اللّغه: ج۱ ص۱۵، مادّه أطط.

۲- تاج العروس: مادّه أطط.

۳- لسان العرب: ج۷ ص۲۵۶. مادّه أطط.

الله تعالى ذكره فى هذه الآيه أنّه وسع السماوات والأرض.

فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره. . . .

وقال آخرون: الكرسي: موضع القدمين. ذكر من قال ذلك. . . قال: الكرسي: موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرّحل. . . فإنّ السماوات والأرض فى جوف الكرسى، والكرسى بين يدى العرش، وهو موضع قدميه. . . .

وقال آخرون: الكرسى: هو العرش نفسه.

ذكر من قال ذلك: حدّثنى المثنّى، قال: حدّثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحّاك، قال: كان الحسن يقول: الكرسى هو العرش.

قال أبو جعفر الطبرى: ولكلّ قول من هذه الأقوال وجهٌ ومذهب، غير أنّ الذى هو أولى بتأويل الآيه ما جاء به الأثر عن رسول الله (ص) ، وهو ما: . . . عن عبد الله بن خليفه قال: أتت امرأةٌ النبىّ (ص) ، فقالت: ادعُ الله أن يدخلنى الجنّه! فعظّم الربّ تعالى ذكره، ثمّ قال

: إنّ كرسيّه وسع السماوات والأرض، وإنّه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع - ثمّ قال بأصابعه فجمعها -

وإنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد، إذا ركب، من ثقله) (۱)

وفى هذه الروايه عدّه ألفاظ ينبغى الإشاره إليها:

۱. لفظ القعود، بقوله (وإنّه ليقعد عليه) .

۲. لفظ المكان، بقوله (فما يفضل منه مقدار أربع أصابع) .

۳. لفظ التشبيه، بقوله (بأصابعه فجمعها) .

ثمّ بعد ذلك يتّضح من الروايه أنّ معنى الأطيط هو الصوت.

۲ - ما ذكره المروزى، ففى كتاب (سير أعلام النبلاء) من تصنيف الإمام

۱- جامع البيان فى تأويل القرآن: ج۵ ص۳۹۹، ذيل آيه الكرسى.

الـذهبى، يذكره الذهبى ويتحدّث عنه وعن مقامه، ومحلّ الشاهد فى هذا الموضع هو ما ذكره الفرّاء البغدادى فى طبقات الحنابله حيث ينقل الحديث ويرفض الطعن بأحاديث رواها أبو بكر المروذى. فمن هو المروذى؟

يقول الـذهبى فى سير أعلام النبلاء: (المروذى: الإمام، القـدوه، الفقيه، المحـدِّث، شيخ الإسـلام، أبو بكر، أحمـد بن محمّـد بن الحجّاج المروذى، نزيل بغداد، وصاحب الإمام أحمد [بن حنبل]، وكان والده خوارزميّاً، وأمّه مروذيه. . . .

قال الخلاّل: أخبرنا محمّد بن جعفر الراشدى، سمعت إسحاق بن داود يقول: لا أعلم أحداً أقوم بأمر الإسلام من أبى بكر المروذى.

وقال أبو بكر بن صدقه: ما علمت أحداً أذبّ عن دين الله من المروذى.

قال الخلاّل: سمعت المروذى يقول: كان أبو عبد الله - أحمد بن حنبل - يبعث بى فى الحاجه، فيقول: قُل ما قلت، فهو على لسانى، فأنا قلته. .

قال الخطيب فى المروذى: هو المقدّم من أصحاب أحمد لورعه وفضله، وكان أحمد يأنس به، وينبسط إليه [وهو الذى تولّى إغماضه لمّا مات، وغسّله. . .]، روى عنه مسائل كثيره.

قال الخلاّل: المروذى أوّل أصحاب أبى عبد الله، وأورعهم. روى عن أبى عبد الله [ابن حنبل] مسائل مشبعه كثيره، وأغرب على أصحابه فى دقاق المسائل وفى الورع، وهو الذى غمض أبا عبد الله وغسله، ولم يكن أبو عبد الله يقدّم عليه أحداً) (۱)

فهنا نرى كم لهذا الرجل (أى المروذى) من وثاقه واعتبار لدى أهل السنّه.

۱- سير أعلام النبلاء: ج۱۳ ص۱۷۳ - ۱۷۵.

وموضع الشاهد فی النقل هو ما ذکره الفرّاء فی طبقات الحنابله حیث یقول: (عن عبد الله بن خلیفه قال: قال رسول الله (ص) :

الکرسی الذی یجلس علیه الربّ ما یفضل منه إلّا قدر أصابع وإنّ له أطیطاً کأطیط الرّحل الجدید.

قال أبو بکر المروذی: قال لی علی بن شبیب، قال لی أبو بکر بن أبی مسلم حین قدمنا إلی بغداد: أخرج ذاک الحدیث الذی کتبناه عن أبی حمزه فکتبه أبو بکر بن مسلم بخطّه وسمعناه جمیعاً، فقال أبو بکر بن أبی مسلم: إنّه الموضع الذی یفضل لمحمّد (ص) لیجلسه علیه.

قال أبو بکر الصیدلانی: من ردّ هذا فإنّما أراد الطعن علی أبی بکر المروذی وعلی أبی بکر بن أبی مسلم العابد) (۱)

والملاحظ أنّه فی الحدیث السابق ورد لفظ القعود بالنسبه إلی الله تعالی، وهنا ورد اللفظ بصیغه الجلوس.

والمروذی یشیر إلی أنّ موضع الأصابع الأربع یفضل لمحمّد (ص) ، ونحن لا ندری کیف أنّه (ص) یستطیع الجلوس علی موضعٍ بهذا المقدار.

۳- ما ذکره الإمام ضیاء الدِّین عبد الرحمن الحنبلی المقدسی المتوفّی سنه ۶۴۲ه- فی کتاب (المستخرج من الأحادیث المختاره ممّا لم یخرجه البخاری ومسلم فی صحیحهما) : فی الحدیث رقم ۱۵۱ ذکر روایه عن أبی إسحاق عبد الله بن خلیفه عن عمر، قال: «أتت امرأه إلی النبیّ (ص) فقالت: أدعُ الله أن یدخلنی الجنّه، قال: فعظّم الرّب تبارک وتعالی وقال:

إنّ کرسیه وسع السماوات والأرض وإنّ له أطیطاً کأطیط الرّحل الجدید إذا رکب من ثقله» ، ثمّ قال: إسناده حسن.

۱- طبقات الحنابله: ج۳ ص۱۲۵.

وفی الحدیث رقم ۱۵۳ روی أیضاً عن عمر قال: «أتت امرأةٌ النبیّ فقالت: ادعُ

. . . وإنّه یقعد علیه ما یفضل منه مقدار أربع أصابع ، ثمّ قال: . . . بأصابعه فجمعها،

وإنّ له أطیطاً کأطیط الرّحل الجدید إذا رکب من ثقله» (۱).

وأیضاً فی الحدیث رقم ۱۵۳ أورد الحدیث وقال: إسناده حسن.

إذن فی بعض الروایات جاء التعبیر بالکرسی، وفی بعضها الآخر العرش وهکذا. . . .

۴- روی الإمام الحافظ ابن منده فی کتاب (التوحید ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته علی الاتّفاق والتفرّد) هذا الحدیث فقال فی الروایه رقم: ۶۴۳: «أتی أعرابی فقال: یا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العیال وهلکت الأنعام فاشفع لنا إلی ربّک فإنّا نستشفع بک علی الله ونستشفع بالله علیک، فقال رسول الله (ص) :

ویحک أتدری ما تقول ، وسبّح رسول الله (ص) ، فما زال یسبّح حتّی عرف ذلک فی وجهه أصحابهُ، ثمّ قال:

ویحک إنّه لا یستشفع بالله علی أحدٍ من خلقه، شأن الله أعظم، ویحک أتدری ما الله؟ إنّ عرشه علی سماواته وأراضیه هکذا. . . بأصابعه مثل القبّه علیها

وإنّه لیئطّ أطیط الرحل بالراکب» (۲)

.

۵- ما أورد الدشتی فی کتاب (إثبات الحدّ) حیث أشار إلی طائفه من هذه الروایات فی ذیل تفسیره لقوله تعالی: الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی ؛ منها ما ذکره تحت عنوان «حدیث الأطیط» .

(أتی رسول الله (ص) أعرابیّ فقال: یا رسول الله، جهِدَت الأنفسُ،

۱- المستخرج من الأحادیث المختاره ممّا لم یخرجه البخاری ومسلم فی صحیحهما: ج۱ ص۲۶۳، الحدیث: ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳.

۲- التوحید ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته علی الاتّفاق والتفرّد: ج۳ ص۱۸۸.

وضاع العِيالُ، ونَهِكَت الأبدان، وهلكت الأموال، فاستَسقِ لنا، فإنّا نَستشفِعُ بک على الله تبارک وتعالى، ونستشفع بالله عليک. قال رسول الله (ص

) : «ويحَکَ! ! تدرى ما تقول؟» . فسبَّح رسول الله (ص) ، فما زال يُسبِّح حتّى عُرِفَ ذلک فى وجوه أصحابه. فقال:

«ويحک! ! لا نستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، فإنّ شأن الله أعظم من ذلک، ويحکَ! ! أتدرى ما الله؟ إنّ عرشه على سماواته وأرضه هکذا - مثل القُبّه - وإنّه ليَئِطُّ به أطيطَ الرَّحلِ بالراکب» .

رواه البخارى فى التاريخ، ورواه أبو داود فى السُّنن) (۱)

وفى نصٍّ آخر للحديث يروى فيه أنّه (ص) قال له:

«ويحک! أتدرى ما الله؟ إنّ شأنه أعظم من ذلک، لأنّه لا يستشفع بى على الله، إنّه لفوق سماواته على عرشه، وإنّه عليه لهکذا - وأشار وهبٌ بيده مثل القُبّه عليه، وأشار أبو الأزهر أيضاً -

إنّه ليَئِطّ به أطيط الرّحل بالراکب» (۲)

ثمّ أشار المعلّق والمحقّق للکتاب إلى رواه الحديث عند أهل السنّه، وکذلک المصادر التى روى فيها حديث الأطيط.

ثمّ ينقل عن البعض بعض التفسيرات لهذا الحديث ومنها.

قال أبو سليمان الخطّابى (۳): وقوله:

«وإنَّه ليَئِطُّ به» معناه: إنّه لَيعجَز جَلالهُ وعظمته حتّى يَئِطّ به، إذ کان معلوماً أنّ أطيطَ الرَّحلِ بالراکب إنّما يکون لقوّه ما فوقه، ولعَجْزه عن احتماله) (۴)

۱- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص۱۳۶-۱۳۷، حديث رقم: ۲۸.

۲- المصدر نفسه: ص۱۳۸، حديث رقم: ۲۹.

۳- هو حمد بن محمّد البُستى (۳۸۸ ه-) کان يذهب إلى طريقه المتکلّمين من الأشاعره وغيرهم فى أکثر أبواب الأسماء والصفات.

۴- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص۱۴۴.

ثمّ ذكر الدشتی فی بعض التعلیقات علی الحدیث بأنّه: (حدیثٌ صحیح، رواتُه علی شرط البخاری ومسلم) (١)

وفی نصٍّ آخر یروی بأنّه: (أتت امرأةٌ النبیّ (ص) فقالت: ادع الله أن یُدخلنی الجنّه. فعظَّم الرَّب، ثمّ قال:

«إنّ کرسیّه وسِعَ السماوات والأرض، وإنّه یَقْعُدُ علیه ما یفضلُ منه مقدار أربع أصابع. ثمّ قال بأصابعه فجمعها – وإنّ له أطیطاً کأطیط الرَّحلِ الجدید إذا رُکب من ثقله» .

هذا حدیثٌ صحیح، رواته علی شرط البخاری ومسلم) (٢)

وممّا قاله الدشتی بعد إیراده لمجموعه من نصوص حدیث الأطیط: (وقد أخرج هذا الحدیث عامّه العلماء من أئمّه المسلمین فی کتبهم التی قصدوا فیها نقل الأخبار الصحیحه، وتکلّموا علی توثقه رجاله، وتصحیح طریقه) (٣)

وممّا یؤکّد ذلک أنّ المعلّق علی الکتاب یقول تحت عنوان «ألفاظ متن الحدیث» :

(١ لفظ: «الأطیط» کُلُّ الرواه اتّفقوا علی ذِکره.

(٢) لفظ: «القعود» و «الجلوس» : أثبتهما ثقات حُفّاظ منهم: ١- سفیان الثوری، وحسبک الله. ٢- إسرائیل، أثبتها عنه ثقات أصحابه. ٣- وکیع. ۴- عبد الله بن رجاء. ۵ – أبو أحمد الزبیدی. . . .

(٣) لفظ: «الثقل» ، أتی ذکره فی روایه: إسرائیل، أثبته عنه: عبد الله بن

١- المصدر نفسه: ص١۴۶.

٢- المصدر نفسه: ص١۴٧، حدیث رقم ٣۴.

٣- المصدر نفسه: ص١۴٩-١۵٠.

رجاء، وعُبيد الله بن موسى، ومؤمّل بن إسماعيل، ويحيى بن أبى بكير. . . .

(۴ لفظ: «فما يفضل عنه» «مقدار» «قيد أربع أصابع» : لم يرو هذا اللّفظ إلّا إسرائيل (۱)

يستفاد من هذه الأحاديث أنّها تشتمل على أمرين أساسيّين:

الأمر الأوّل : أنّ لله تعالى ثِقلاً، وذلک بحسب ظاهر الروايات التى أثبتت أنّ الجالس والقاعد إنّما يئطّ الكرسى لثقله.

الأمر الثانى : أنّ له حجماً يشغله، لأنّ الروايه تقول بأنّه عندما جلس على الكرسى، أو جلس على العرش لم يبقَ إلّا مقدار أربع أصابع. وهذا يعنى أنّ له مكاناً، وأنّه يشغل حيّزاً، وله طول وعرض وعمق، وأنّ هناک مكاناً يمتلئ به.

ومن البديهى أنّ هذه الخصوصيّات أو الخصائص (الثقل والحجم. . .) هى خصائص الجسميّه، وهى من اللوازم العقليّه والفطريّه والبديهيّه.

فحتى لو حاول أصحاب مدرسه التجسيم الفرار بالقول: نحن لا ـ نقول بالجسم، فإنّ لازم قولهم بالمكان والحجم لله تعالى هو إثبات الجسميّه له؛ إذ

إنّ الشىء تارةً نعرفه بحقيقته، وتارةً أخرى نتعرّف عليه بلوازمه، وهذا ما يُسمّى فى علم المنطق بالطريق والدليل اللمّى، حيث نتعرّف على الملزوم ومنه نتعرّف على لوازم الملزوم، فعند علمنا ومعرفتنا بوجود النار نتعرّف على حرارتها لأنّها من لوازمها.

ومن الحقائق الثابته عند كلّ من كتب فى الجسم المادّى أنّ من لوازم الجسم الثقل، والحجم، والمكان، والحيّز. وهذا ما قاله محقّق كتاب (تلبيس الجهميّه لابن تيميّه) الدكتور أحمد معاذ حقّى: (الجسم هو كلّ جوهر مادّى

۱- المصدر نفسه: ص۱۵۳.

قابـل للأبعـاد الثلاـثه وهى الطـول والعرض والعمـق، ويتميّز بالثقـل والامتـداد. . . والتحيّز هـو الحصـول فى الحيّز، والحيّز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوهّم الذى يشغله شيء ممتدّ كالجسم. . .) (١)

وكـذلك مـا نقله التهـانوى فى (كشّاف اصـطلاح الفنون) ، والجرجانى فى التعريفات، وصاحب المعجم الفلسـفى، وغيرهم ممّن ذكرنا أسماءهم وأشرنا إلى أقوالهم فى المباحث السابقه.

ومن هنا نجد الإمام الزاغونى فى كتاب (الإيضاح فى أصول الدِّين) يقول عن تفسير هذه المدرسه لمعنى الاستواء: (فقد أثبتّم فى الاسـتواء على العرش، أحوالاً لا يجوز مثلها فى حقّ البارى تعالى فى هـذا الكلام الـذى أوردتموه، وذلك أنّ هـذا الكلام الـذى ذكرتموه يقتضى إثبات المقابله والمحاذاه، وذلك من صفات الأجسام فإنّه لا يتقابل إلّا الجسمان، ولا يتحاذى إلّا الجوهران، فأمّا ما ليس بجسم فلا يجوز أن يقابل ما هو جسم ولا يُحاذيه.

فإن قلتم: إنّ البارى بصفه الفوق والعلوّ، والعرش بصفه التحت

والـدنوّ، فهـذا بعينه صـفه الأجسام والجواهر، وهـذا بعينه الـذى دعانا إلى نفى الجهات عنه، وأنّه لا يجوز أن يتخصّـص بجهةٍ ولا يشـار إليه فى جهه ولاـ بمـا يتقـدّر «بتقـدير» الجهه بحـال للعلّه التى «ذكرناهـا» ، والـذى أوردتم يؤدّى إلى ذلـك وما يؤدّى إلى المحال فهو مُحال) (٢)

ثمّ قال: (قد رويتم فى الاستواء على العرش أخباراً تدلّ على التشبيه والتجسيم فرويتم عن النبىّ (ص) أنّه قال:

«استوى على العرش فما يفضل منه

١- تلبيس الجهميّه: ج٣ ص١٥.

٢- الإيضاح فى أُصول الدِّين: ص٣٠٥.

إلّا مقـدار أربع أصابع» ، وهـذا يوهم دخول الكمّيه والتقـدير على ذاته تعالى؛ لأنّ الـذاتين إنّما يتساويان فى مساحه العظم وتزيد إحـداهما على الأخرى لتساويها فى الجسـميّه وانفراد أحـدهما «بزياده كميّه» وأجزاء، وهذا مسـتحيل فى حقّ الربّ تعالى إلّا على قول المشبّهه والمجسّمه الذين يثبتون لله تعالى ذاتاً لها كميّه وضخامه جسميّه، وهذا ممّا اتّفقنا على تكفير القائل به) (۱).

فـالزاغونى يحاول توجيه هـذه الروايات لأنّه لا يمكن الإبقاء على ظاهرها، وكـذلك لا يمكن الموافقه على الأخـذ بظاهرها، وإلاّ فهو توهّم بل تفيد الجسميّه والتشبيه.

موقف علماء المسلمين من أحاديث الأطيط

إنّ النصوص الموجوده بين أيـدينا والتى أشـارت إلى الأطيـط وإن كـانت كثيره لكن ذلـك لا ينافى كونها مـدسوسه وموضوعه حتّى مع فرض صحّه سندها، لأنّه من الممكن أن يُخترع فى ذلك الزمان سند صحيح لها، ويكون مضمونها من الموضوعات.

ويمكن تلخيص الاتّجاهات العامّه لعلماء المسلمين إزاء هذه الأحاديث بما يلى:

الاتّجاه الأوّل : هو الاتّجاه القائل بصـحّه سـند هذه الأحاديث، ويعمل بمضـمونها اعتقاديّاً، ويجعلها من المحكمات، وهذا الاتّجاه يرى أنّهـا حتّى لو كـانت من المتشابهـات فيرجعهـا إلى المحكمـات، وهـذا مـا فعلوه فى تفسـير الآيـات الكريمه، كمـا ذكرنا فى الأبحاث السابقه فى الصفات الخبريّه، ومعنى الاستواء.

۱– المصدر نفسه: ص۳۰۷.

فأتباع ابن تیمیّه اعتبروا جمیع آیات الصفات الخبریّه من المحکمات التی لا تحتاج إلی أن نرجعها إلی محکمات أخری.

الاتّجاه الثانی : هو الذی اعتبرها ضعیفه السند، وبالتالی لا یمکن الأخذ بمضمونها.

الاتّجاه الثالث : الذی قال بأنّها حتّی لو کانت صحیحه السند، ولکن مضمونها مُنکر لا یمکن الأخذ به، ویُرمی بظهورها عرض الحائط.

وهذا هو منهج أهل البیت (ع) القائل بضروره عرض ما ورد عن النبیّ (ص) والأئمّه (ع) علی کتاب الله تعالی، فإن وجدنا علیه شاهداً أو شاهدین من کتاب الله تعالی نأخذ به، وإلاّ فإنّه زخرف باطل لم یقله النبیّ (ص) والأئمّه (ع) ونضرب به عرض الحائط.

الاتّجاه الرابع : هو الاتّجاه الذی یعتبر هذه الروایات وإن کانت صحیحه السند أو حسنه، إلّا أنّ مضمونها من المتشابهات التی لابدّ من إرجاعها إلی المحکمات.

ومثالها: قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ ، فالصفات الخبریّه سواء

کانت وارده فی الآیات القرآنیّه أو فی النصوص الشریفه فهی من المتشابهات التی لابدّ من إرجاعها إلی المحکمات، من قبیل قوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ .

الاتّجاه الخامس : هو اتّجاه تلفیقی یعتبر أنّ الروایه حتّی لو کانت ضعیفه السند وکذلک شاذّه من حیث المضمون، لکن یشترط فی مضمونها أن لا یکون متعارضاً مع المتواتر من الروایات، فإن کان متعارضاً مع الروایات المتواتره نرفضها وإلاّ فنأخذ بها.

ومثال ذلک: ورود روایه تؤکّد عدم صحبه أبی بکر للنبیّ (ص) یوم کان

فى الغـار، فهـذه روايه يقول شـعيب الأرنؤوط بأنّها متعارضه مع المتواتر من الروايات التى تؤكّـد وتثبت أنّ أبا بكر كان مع النبىّ (ص) فى الغار.

فإذن هذا الاتّجاه يقول بأنّ الروايه وإن كانت صحيحه السند أو ضعيفه السند، لكن ينبغى أن يكون النظر إلى المضمون فى كونه شاذّاً وغير منكر.

وبهذا يتّضح لنا أنّ هنا خمسه اتّجاهات فى التعاطى مع نصوص وروايات حديث الأطيط.

مدرسه ابن تيميه وحديث الأأطيط

يعتبر ابن تيميّه رائـد الاتّجاه القائل بصـحّه أسانيد ومضامين أحاديث الأطيط، وبكونها من المحكمات، ولو قلت له بأنّ ما دلّ فيها على أنّ الله له ثقل، وله مكان، وله صوت وأطيط، وكلّ ذلك يلزم منه التشبيه؟ لقال: نلتزم بذلك كما فى مسأله التجسيم.

فكما قال هناك وأتباعه بأنّه جسمٌ لا كالأجسام، وله يـدٌ لا كالأيـدى، وله وجهٌ لا كالوجوه، فكذلك هنا يقول: له ثقلٌ لا كثقلنا، وله مكانٌ لا كمكاننا، وله صوتٌ لا كالأصوات.

وهاهنـا نكته لابـدّ من الالتفـات إليها وهى أنّ البعض من أمثال الـدشتى فى كتاب (إثبات الحَـدّ لله تعالى. . .) وغيره ممّن ذكروا هذا الحديث واحتجاج علماء السنّه به، قد يكون هناك مغالطه فى حديثهم، والسبب هو أنّه ليس كلّ من نقل حديثاً أو روايه فى كتاب يعنى بالضـروره أنّه يلتزم بصـحّه الحديث. ومن ثمَّ فليس كلّ من نقل حديث الأطيط من علماء السـنّه يعنى أنّه موافق على صحّته وعلى مضمونه، أو أنّه يقبل بتفسيره وفقاً لمبنى المجسّمه، فقد يرويه ولكنّه يصرفه عن ظاهره.

وهناک الکثیرون ممّن رووا حدیث

«من کنت مولاه فعلیٌّ مولاه» واعتبروه حدیثاً صحیحاً متواتراً، ولکنّهم لم یوافقوا الشیعه الإمامیّه علی تفسیر الحدیث بالولایه للإمام علیّ (ع) .

وهذا ما فعله الدشتی فی کتابه (إثبات الحَدّ لله تعالی) عندما نقل احتجاج أهل السنّه بهذا الحدیث، حیث رواه ونقله عنهم من دون ذکر موافقتهم أو عدم موافقتهم علی صحّته ومضمونه، فقال محقّق الکتاب تحت عنوان (مَن قَبل هذا الحدیث وصحّحه واحتجّ به) : (احتجّ بهذا الحدیث أکثر أهل السُّنّه، وقبلوه ورَووهُ فی مُصنّفاتهم فی السُّنّه والاعتقاد والردّ علی الجهمیّه، ومنهم: أبو إسحاق السبیعی، والأعمش، وسُفیان، وشُعبه، وإسرائیل، وعبد الرحمن بن مهدی، ووکیع، وأبو أحمد الزبیری، وعبد الله بن رجاء، ویحیی بن أبی بکیر، ومُؤمَل بن إسماعیل، وعُبید الله بن موسی، وأحمد بن حنبل، وعُثمان بن أبی شیبه، وأبو العبّاس العنبری، وغیرهم ممّن روی هذا الحدیث مُحتجّاً به

علی الجهمیّه وغیرهم من أهل البدع. . .) (۱)

وها هو الإمام البخاری الذی یقول فیه محقّق کتاب الدشتی (الإمام البخاری صاحب الصحیح صحّحه واحتجّ به - أی بحدیث الأطیط -) .

ولکن عند مراجعتنا لقول البخاری فی کتابه (خلق أفعال العباد والردّ علی الجهمیّه وأصحاب التعطیل) نراه ینقل الحدیث من دون ذکر الموافقه أو عدم الموافقه علیه، فیقول: (وقال جُبیر بن مُطعِم (۲)(عن النبیّ (ص) :

إنّ الله

۱- إثبات الحَدّ لله تعالی: ص۱۵۴.

۲- جبیر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف القرشی النوفلی، قدِم علی النبیّ (ص) فی فداء أساری بدر ثمّ أسلم بعد ذلک عام خیبر، وقیل: عام الفتح، ومات سنه (۵۸ه-) فی المدینه. وقال محقّق الکتاب فی تعلیقه علی الحدیث: أخرجه البخاری فی التاریخ الکبیر: ج۲ ص۲۴۲، وأخرجه أبو داود فی السنّه: ج۵ ص۹۴ رقم: ۴۷۲۶، وابن خزیمه فی التوحید: ج۱ ص۲۳۹، رقم: ۱۴۷.

على عرشه فوق سماواته، وسماواته فوق أرضه مثل القبّه) (١).

ونحن هنا بحثنا الأساس هو ما ذكره ابن تيميّه وأتباعه فى حديث الأطيط حيث يذكر محقّق كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى) أسماء المحتجّين بهذا الحديث والمصرّحين بصحّته ومنهم: محمّد بن إسماعيل البخارى فى كتابه فى الاعتقاد وهو كتاب (خلق أفعال العباد) فقد ذكره بغير إسناد محتجّاً به (٢)

ولكن المراجعه الدقيقه لما قاله البخارى تُظهر - كما ذكرنا - بوضوح أنّه لم يكن من جمله المحتجّين بالحديث ولا ـ من المصحّحين له.

ثمّ ينقل أيضاً عن ابن تيميّه قوله: (وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهميّه، وإن كان لا يفقه حقيقه قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعاً لما فيه من ذكر «الأطيط» ، كما فعل أبو القاسم المؤرّخ [يعنى ابن عساكر] ويحتجّون بأنّه تفرّد به محمّد بن إسحاق، عن يعقوب بن عُتبه، عن جبير. ثمّ يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق: حدّثنى، فيحتمل أن يكون منقطعاً، وبعضهم يتعلّل بكلام بعضهم فى ابن إسحاق، مع أنّ هذا الحديث وأمثاله وما يشبهه فى اللّفظ والمعنى لم يزل مُتداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمّه وأئمّتها يروون ذلك روايه مُصدّقٍ به، رادّاً به على من خالفه من الجهميّه، مُتلقّين لذلك بالقبول، حتّى قد ذكره الإمام أبو بكر محمّد بن خزيمه فى كتابه «التوحيد» الذى اشترط فيه

١- خلقُ أفعال العباد والرّد على الجهميّه وأصحاب التعطيل: ج٢ ص٥٦.

٢- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٤١.

أنّه لا يحتجُّ فيه إلّا بأحاديث الثقات المتّصله الإسناد. . .) (١)

ويتابع المعلّق على كتاب (إثبات الحَدّ) كلامه تحت عنوان (الحكم على حديث الأطيط) بأنّه: احتجَّ أهل السنّه بحديثِ الأطيط، وساقوه فى مصنّفاتهم فى السُّنّه والاعتقاد مساق القبول والاحتجاج(٢)

وبعد أن يذكر من بين هؤلاء الإمام البخارى الذى نقلنا كلامه سابقاً يعدّد أسماء طائفه ومجموعه من هؤلاء المحتجّين بهذا الحديث وهم:

١. عثمان بن سعيد الدارمى (٢٨٠هـ) ، قال فى (الردّ على الجهميّه) (باب استواء الربّ تعالى على العرش، وارتفاعه إلى السماء، وبينونته من الخلق) (٣)، وساق الأحاديث على هذا التبويب، ومنها حديث الأطيط.

ثمّ قال: (لم يزل العلماء يروون هذه الآثار، ويتناسخونها، ويصدِّقون بها على ما جاءت حتّى ظهرت هذه العصابه، فكذّبوا بها أجمع، وجهلوهم، وخالفوا أمرهم خالفَ الله بهم) (٤).

٢. أبو داود (٢٧٥هـ) فى (السنن) ، (باب الردّ على الجهميّه) .

٣. ابن خزيمه (٣١١هـ) فى (التوحيد: ج١، ص٢٣١) ، (باب استواء خالقنا العلىّ الأعلى) .

۴. أبو عوانه (٣١۶هـ) فى (صحيحه، ٢۵١٧) .

۵. ابن بطّه العُكبرى (٣(٨)٧هـ) فى (الإبانه الصغرى، ٢۵۶) .

۶. ابن منده (٣٩۵هـ) قال فى (التوحيد، ٣ / ١(٨)(٨)) : وهو إسناد

١- المصدر نفسه: ص١۴٢، نقلاً عن تلبيس الجهميّه: ج٣ ص٢۵۴.

٢- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١۴٠.

٣- الردّ على الجهميه: ص ٣٣.

۴- الردّ على الجهميه: ص ۵۶.

صحيح متّصل من رَسمِ أبى عيسى والنسائى.

٧. عُبيد الله بن سعيد السِّجزى (٤٤٤ه-) فى رسالته (الردّ على من أنكر الحرف والصوت. . .) .

(٨). الحسين بن مسعود البَغوى (٥١۶ه-) فى (شرح السُّنّه، ١ / ١٧٥) .

٩. ابن الزاغوئى وله جزء فى تصحيحه.

١٠. الدشتى (۶۶۵ ه-) .

١١. ابن تيميّه (٧٢(٨)ه-) فى (بيان تلبيس الجهميّه) [نقلنا كلامه سابقاً].

١٢. ابن القيّم (٧٥١ه-) . قال: إسناده حسن.

١٣. الهيثمى ((٨)٠٧ه-) . قال فى (مجمع الزوائد، ١/(٨)۴) : رواه البزار ورجاله رجال الصحيح.

١۴. محمّد بن عبد الوهّاب (١٢٠۶ه-) . فقد احتجّ به فى كتاب (التوحيد) : (باب لا يستشفع بالله على خلقهِ) .

١۵. عبد اللطيف بن عبد الرحمن (١٢٩٣ه-) من أئمّه أهل نجد، قال فى (الرسائل والمسائل النجديّه، ٣ / ٢۴۴) : (وهذا الحديث لا يستطيع سماعه الجهمىّ، ولا يؤمن به إلّا أهل السُّنّه والجماعه الذين عرفوا الله بصفات كماله، ونزّهوه أن يستوى على ما لا يليق بكماله وقدسه من سائر مخلوقاته) .

١۶. شرف الحقّ العظيم آبادى فى (عون المعبود، ١٣ /١٠) (١)

ثقل الله تعالى فى مدرسه التجسيم

تبيّن لنا أنّ ابن تيميّه كان من الموافقين على أحاديث الأطيط، ويحسّن أسناد تلك الأحاديث، وهى من ثمَّ معتبره عنده، ويمكن الاعتماد عليها من

١- المصدر نفسه: ص ١۴١- ١۴۴.

حيث المضمون أيضاً.

فهو إذن لا ـ يناقش لا بالسند ولا بالمضمون، وهذا يعنى أنّه يلتزم بكلّ لوازم الحديث والتى من أهمّها إثبات الثقل لله سبحانه وتعالى، وهو يؤكّد التزامه وقبوله بلوازم أحاديث الأطيط، ومن الشواهد على ذلك ما نقلناه سابقاً عنه فى (بيان تلبيس الجهميّه) فى حديثه عن روايات كعب الأحبار وغيره فى أحاديث الأطيط، وتوثيقه لكعب، واعتباره أنّ هذه الأحاديث منقوله عن أجلّ الأئمّه، وبعد ذلك عن مسأله الثقل يقول: (ولم ينكروا ما فيه من قوله: «من ثقل الجبّار فوقهنّ» ، فلو كان هذا القول مُنكراً فى دين

الإسلام لم يحدّثوا به على هذا الوجه. . .) (۱)

فهو يؤكّد هذه الحقيقه التى هى من أخصّ وأهمّ لوازم الجسميّه، فالجسم من أهمّ لوازمه وخواصّه الثقل، إضافه إلى ما تقدّم من الحدّ، والتحيّز، والحجم.

ويتابع ابن تيميّه تأكيده على صحّه الحديث ومضمونه فى كتابه (مجموعه الفتاوى) ، حيث إنّه بعد أن ينقل الحديث عن النبىّ (ص) يقول: (ولفظ الأطيط قد جاء. . .) (۲)ثمّ يبيّن الألفاظ المتعدّده للحديث وأنّه لا تنافى فى جميعها.

وفى موضعٍ آخر من الكتاب يشير أيضاً إلى هذا الحديث بشكل واضح وصريح، وينقل الحديث ولا يردّه (۳). ولا شكّ بأنّ نقل الحديث وتصحيح سنده وعدم ردّ مضمونه خير شاهدٍ على رضاه وقبوله به.

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۳ ص۲۶۸.

۲- مجموعه الفتاوى: ج۱۶ ص ۲۴۱-۲۴۲.

۳- المصدر نفسه: ج۲۵ ص۱۰۶.

وتأييـداً لما فهمناه من كلام ابن تيميّه فى موافقته على حـديث الأطيط، نشير إلى أنّ هذا الفهم نجده فى جمله من كلمات أعلام المسلمين، من أتباعه وغير أتباعه الـذين أكّدوا قبول ابن تيميّه لحـديث الأطيط ومنهم ابن بطّه العكبرى فى كتاب (شـرح كتاب الشرح والإبانه على أصول السنّه والديانه ومجانبه المخالفين) حيث يقول فى ذيل هذا الحديث بعد أن ينقله: (. . . قال المؤلّف: إنّ الله عزّوجلّ على العرش، وللعرش أطيط كأطيط الرّحل الجديد، وحديث الأطيط معروف ضـعّفه بعض العلماء، وحسّنه بعضهم كشيخ

الإسلام ابن تيميّه لشواهده. . .) (۱)

وكذلك من الموارد التى أشارت إلى اعتقاد ابن تيميّه بهذا الحديث واحتجاجه بهذه النصوص ما ورد فى كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى) والذى نقلناه سابقاً.

ومن الواضح تصريح أعلام هذه المدرسه بلوازم الحديث (أى الثقل لله تعالى) وقبولهم بل تأكيدهم على القبول بهذا اللازم، وقد نقـل محقّق كتـاب (إثبـات الحَـدّ لله تعالى) كلمات جمله من هؤلاء، وذلك بعـد أن ذكر الاعتراض الوارد من البعض على لوازم الحـديث ومنهم محقّق كتـاب (السُّنّه) لعبـد الله بن أحمـد، حيث يقول المحقّق القحطـانى: (والـذى أراه أنّ هـذا كلام فى كيفيّه الصفه لا يدعمه دليل صحيح، وما صحّ فى كتاب الله وسُنّه رسوله يُغنينا عن هذا) (۲)! !

يُعقّب ويعلّق محقّق كتاب إثبات الحَدّ على هذا الكلام من القحطانى رافضاً كلامه بالقول: (قلت: إن كان مراده إنكار ما دلّ عليه هذا الأثر من

۱- شرح كتاب الشرح والإبانه على أُصول السنّه والديانه ومجانبه المخالفين: ج۳ ص ۵۷۰.

۲- إثبات الحَدّ لله تعالى: ص۱۶۴، نقلاً عن كتاب السنّه، ج۲ ص۴۵۵.

نسبه الثقل لله تعالى فهو كلامٌ مردود مخالف لما عليه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلى محض رأيه، ولم ينسبه إلى أحدٍ من السلف) (۱)

فإذن القول بعدم جواز نسبه الثقل لله تعالى - بحسب المحقّق المذكور - هو كلام مخالف للسلف الصالح.

ثمّ يتابع المحقّق كلامه فيورِد شواهد من النصوص المتواتره وكلمات علماء السلف والتى تثبت الثقل لله تعالى، فيقول: (أما ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبه «الثقل» لله تعالى فقد شهدت له النصوص، وتواردت عليه عبارات السلف وأهل العلم من غير نكير، ومن ذلك:

١. أثر عبد الله بن مسعود، وفيه قوله: «. . . وأوّل من يعلم غضبه حمله العرش، يجدونه يثقل عليهم» .

٢. أثر عبد الله بن عبّاس فى تفسير قوله تعالى: تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ (مريم: ٩٠) ، قال: الثقل.

قال: رواه الدارمى فى «الردّ على الجهميّه: ٨٨» ، وأبو الشيخ فى «العظمه: ٢٣٥» ، والحاكم فى «المستدرك: ٢/۴۴٢» ، وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبى. وروى نحوه ابن جرير فى «تفسيره: ٢۵/٧» .

٣. أثر كعب الأحبار الطويل وفى آخره:

«. . . فما مِن السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرَّحل العِلافى أوّل ما يرتحِل من ثِقل الجبّار. . .» .

قال أبو صالح: «العِلافى» : الجديد يريد.

رواه الشيخ فى «العظمه: ٢٣۴» ، وصحّحه: ابن القيّم فى «اجتماع الجيوش: ص١٠٢» ، والذهبى فى «العلوّ» .

١- المصدر نفسه: ص١۶۴.

۴. قال خالد بن معدان: إنّ الرحمن سبحانه وتعالى ليثقل على حمله العرش.

۵. قال الحسن فى تفسير قوله تعالى: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ (المزمّل: ١٨ قال: مُثقَلَةٌ به مُوقِره.

۶. قال مجاهد فى تفسير قوله تعالى: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ قال: مُثقَلَةٌ به. وفى لفظ: تنفطر من ثِقَلِ رَبِّها تعالى.

٧. وعن عكرمه نحوه.

٨. وعن قتاده نحوه.

٩. قال أبو المظفّر السمعانى فى تفسيره: وقد ورد عن كثيرٍ من السَّلف أنّ قوله: « مُنْفَطِرٌ بِهِ » : أى بالله، وهو نزول يوم القيامه لفصل القضاء بلا كيف.

١٠. قال محمّد بن إسحاق – فى وصف حمله العرش –: فكان ممّا وَصَفَهم به أهل الكتاب الأوّل صفه لم ننكرها لمعرفتنا ثِقَل ما عليهم من عظمته. . . .

١١. قال القاضى أبو يعلى: اعلم أنّه غير مُمتنع حمل الخبر على ظاهِرِهِ أن ثقله يَحصل بذات الرّحمن، إذ ليس ذلک ممّا يحيل صفاته. . . .

١٢. قال ابن تيميّه «وقد نقلنا قوله سابقاً فراجع» .

١٣. قول ابن القيم فى «النونيّه: ص٩٩ – ١٠٠» . وذكر قصيده نظمها فى ثِقل الله تعالى) (١)

فهذه طائفه من علماء هذه المدرسه نطقت صراحةً وبوضوح بثبوت نسبه الثقل لله تعالى، وتبنّيها لهذا الرأى.

وقد وافق ابن تيميّه على هذا الرأى أتباعه من المعاصرين وهم أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، واعتقدوا بلوازم حديث الأطيط.

١– إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١۶۴ – ١۶۶.

ومن الكتب الأساسيّه لمدرسه التجسيم وأعلامها ممّن ذكروا حديث الأطيط وقبلوا بلوازمه، نذكر ما قاله ابن قيّم الجوزيّه فى قصيدته النونيّه وشرحها للشيخ محمّد خليل هرّاس أحد أعلام الوهّابيه المعاصرين، وفيها:

واذكر حديثاً لابن إسحاق الرضىّ

ففى قول ابن القيم: (الله فوق العرش فوق سمائه) دلاله واضحه على أنّه يؤمن بمقوله العلوّ والفوقيّه المكانيّه لا المعنويّه لله تعالى، والشاهد على ذلك قوله: (ولعرشه منه أطيط. . .) .

فابن القيم إذن من الموافقين على حديث الأطيط وعلى سنده ومضمونه، وإلّا لما ضمّنه فى قصيدته النونيّه التى يقولون عنها بأنّها قصيده التوحيد.

ويعلّق شارح القصيده الشيخ محمّد خليل هراس على كلام ابن قيم، فيقول: (. . . بُعد ما بين سماء وسماء، وبُعد ما بين السماء السابعه والعرش، وأنّ الله فوق ذلك مستوٍ على عرشه، وأنّ للعرش منه أطيطاً وهو صوت الرحل الجديد كأطيط الرحل لراكب عجلان أى مغذ]أى سريع [فى سيره.

فالرسول (ص) إنّما يذكر ذلك للأعرابى فى مقام التعليم له بشأن الله عزّ وجلّ وعظمته تربيه للمهابه فى قلبه حين قال تلك القوله النكراء التى

أطلقت لسان رسول الله (ص) بالتسبيح والثناء، فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفى الجهه والاستواء كما يدّعى الجهميّه السفهاء) (١)

والشاهد المهمّ فى كلام الشيخ هراس قوله: (فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفى الجهه) وهو دليل على أنّ الوهّابيه التى يمثّلها هراس لا تنزّه الله تعالى عن الجهه، والجهه عندهم هى «الفوق» ، ومن لا يعتقد بذلك فى نظرهم هو من السفهاء.

ونفس هذا الكلام نجده فى أقوال عَلمٍ من أعلام الوهّابيه المعاصرين، وهو ما ورد فى (التعليق المختصر على القصيده النونيّه المسمّاه الكافيه الشافيه) للشيخ صالح بن فوازن العبد الله الفوزان، حيث يقول بعد مقطع (ولعرشه منه أطيط مثلما قد أطّ رحل الراكب العجلان. . .) من قصيده ابن القيم الجوزيه معلّقاً: (وهذا فيه إثبات العلوّ لله عزّ وجل، وفى الحديث نفسه أخبر (ص) أنّ العرش يئطّ من عظمه الله واستوائه كما يئط الرّحل بالراكب. . .) (٢)

ومن اللطيف أن نذكر تعليق أحدهم على مقوله هؤلاء فى إثبات الجهه والفوقيّه لله تعالى بأنّ أصحاب هذا الرأى يتصوّرون أنّ الكره الأرضيّه مسطّحه ومستويه، ولهذا يشيرون إلى الله تعالى بالجهه وأنّه فوق، ولو كانوا يؤمنون بأنّ الأرض كرويّه لأدركوا أنّ الإشاره إلى الجهه الأعلى تكون إشاره إلى الأسفل، فالله فى آنٍ واحد عندما تدعوه يكون فى الأعلى وفى الأسفل؟ وفى الكره الأرضيّه شمال وجنوب فالإنسان عندما يدعو الله تعالى حاله كونه فى الجنوب - مثلاً - فأين يكون الله تعالى؟

١- المصدر نفسه: ج١ ص٢٧٨.

٢- التعليق المختصر على القصيده النونيّه: ج٢ ص۴۴٢-۴۴٣.

وعلى هـذا النهـج سار محمّـد بن عبـد الوهّاب فأشار إلى حـديث الأطيط فى كتابه أصول الإيمان، وبعـد أن ذكر سؤال أو مقوله الأعرابى للنبىّ (ص) ذكر ما أجابه به رسول الله (ص) حيث قال:

«. . . ويحك أتدرى ما تقول؟» وسبّح رسول الله (ص) فما زال يسبّح حتّى عُرِف ذلك فى وجوه أصحابه، ثمّ قال (ص) :

«إنّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبّه عليه ،

وإنّه ليئطّ به أطيط الرّحلِ بالراكب» .

ثمّ ذكر رواه الحـديث فقـال: (رواه أبـو داود «۴۷۲۶» وابـن خزيمه فى التوحيـد «ص۶۹» والآجرى فى الشـريعه «ص۲۹۳» ، وابن عاصم فى السنّه «ص۵۷۵» بسندٍ ضعيف، فيه عنعنه ابن إسحاق، وهو مدلِّس) (۱)

وفى نسخهٍ أخرى من كتاب محمّد بن عبد الوهّاب قال صالح بن فوزان الفوزان فى الشرح: (فالعرش مع عظمته وسعته يحصل له التأثّر الذى عبّر عنه (ص) بقوله:

وإنّه ليئطّ به أطيط الرحل بالراكب) (۲)

فهل هذا التأثّر الحسّى شىء غير «الثقل» ؟

وفى موضع آخر من الكتاب يقول الفوزان: (بيان: أنّه إذا كان هـذا العرش على عظمته وضـخامته يصـيبه هـذا التأثّر من عظمه الله عزّ وجلّ، فكيف بغيره من المخلوقات؟) .

وهل هذا يعنى أنّ الله تعالى إذا صار على بعض المخلوقات فلن يبقى لها أثر؟ ! وهل هذا إلّا التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى؟

وبالعوده إلى رأى ابن تيميّه فإنّه – كما تقدّم – يعتقد بصحّه سند الحديث

۱- أُصول الإيمان: ص(۸)۶.

۲- شرح أُصول الإيمان: ص۱۷۲.

ومضمونه، وأنّه منقول عن الأئمّه الكبار، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه «من ثقل الجبّار فوقهن» ، وأنّ هؤلاء الأئمّه لما كان هذا القول منكراً فى دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه.

وفى مواضع أخرى يثبت أنّ الله سبحانه وتعالى له جلوس ولكن لا كجلوسنا، كما صرّح بذلک فى كتاب (شرح حديث النزول) حيث يقول: (وإذا كان قعود الميّت فى قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبىّ (ص) من لفظ القعود والجلوس فى حقّ الله تعالى كحديث جعفر بن أبى طالب وحديث عمر وغيرهما أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد) (۱)

فالجلوس والقعود إذن عند ابن تيميّه حقيقى ولكنّه ليس كجلوسنا أو قعودنا، ومفاد ذلک أنّه أيضاً يفسّر الاستواء على العرش بمعنى القعود والجلوس.

قد يقول قائل بأنّنا نحمّل كلام الشيخ ابن تيميّه ما لا يحتمله، وننسب إليه أقوالاً لا يدّعيها وليست هى مراده؟

والجواب نأتى به من أحد أتباع وأقطاب هذه المدرسه وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاک الذى لم يحتمل مثل هذا الكلام الذى قال به ابن تيميّه فحاول تخليصه منه بالقول: (أمّا لفظ القعود فلم يُذكر فى الآثار المرويّه فى تفسير الاستواء، فأمّا لفظ الجلوس فقد ورد فى بعض الآثار بنسبه الجلوس إلى الله تعالى، وأنّه يجلس على كرسيّه كيف شاء سبحانه، وربما أطلق بعض الأئمّه هذا اللفظ أيضاً وهو بمعنى القعود، بل قد ورد القعود - أيضاً - فى بعض الآثار، وسياق كلام الشيخ يشعر بأنّ الاستواء يتضمّن القعود، لكن

۱- شرح حديث النزول: ص ۴۰۰.

الأولى التوقّف فی إطلاق هذا اللفظ إلّا أن یثبت) (۱)

فمن کلام البرّاک یتّضح أنّ نسبه القول لابن تیمیّه بأنّه یفسّر الاستواء بالقعود والجلوس، وأنّ هذا القعود والجلوس یکون له أثرٌ علی الکرسی والعرش بنحوٍ یخرج بصوتٍ کالأطیط، أمرٌ لا ریب فیه، وأنّه من مبانی ابن تیمیّه الواضحه.

موقف علماء أهل السنه من حدیث الأطیط

علی الرغم من المحاولات الیائسه التی قام بها البعض ومنهم ابن تیمیّه وأتباعه لتصویر القول بنسبه الثقل والجلوس والقعود لله تعالی علی أنّها عقیده کبار الأئمّه وأهل الحدیث، إلّا أنّ هذه المحاولات لم تصمد أمام تصریحات کبار علماء السنّه ممّن کان لهم رأیٌ مخالف لهذه العقیده.

وسنحاول فی هذه الفقره من البحث الإطلاله علی کلمات هؤلاء الأعلام لیتّضح لنا واقعاً فیما إذا کان الرأی الذی اختاره ابن تیمیّه فی مسأله الأطیط والجلوس والقعود، هل هو حقّاً رأی أهل السنّه والجماعه، أم أنّه لیس کذلک.

المورد الأوّل: ما ورد فی کتاب (العلوّ للعلیّ العظیم وإیضاح صحیح الأخبار من سقیمها) للذهبی.

فبعد أن ینقل روایه النبیّ (ص) مع الأعرابی، وما قاله النبیّ (ص) له:

«ویحک أتدری ما الله، إنّ عرشه لعلی سماواته وأرضه هکذا، وأرانا وهبٌ بیده هکذا، وقال مثل القبّه - أی شبّهه -

وإنّه لیئطُّ أطیط الرّحل بالراکب. . .» (۲)،

۱- شرح العقیده التدمریه: ص۲۸۳.

۲- العلوّ للعلیّ العظیم: ج۱ ص۴۱۳.

علّق الـذهبی علی هـذا الحـدیث بـالقول: (هـذا حـدیثٌ غریبٌ جـدّاً فردٌ، وابن إسـحاق حجّهٌ فی المغـازی إذا أسـند، وله منـاکیر وعجائب،

فالله أعلم أقال النبیّ (ص) هذا أم لا، والله لیس کمثله شیء) (۱)

وهذا تشکیکٌ واضح من الذهبی بسند الحدیث وفی نسبته للنبیّ (ص) ، فی قبال من قال بأنّه منقول عن أجلّه الأئمّه.

ولتوضیـح ما قاله الذهبی حول هذا الحدیث بأنّه (غریب فرد) ، نذکر ما قاله الحافظ القسـطنطینی فی کتاب (نتیجه النظر فی نخبه الفکر) حـول الحـدیث الغریب، یقـول: (والقسم الرابع: الغریب، وهو مـا ینفرد بروایته واحـدٌ من الرواه فی أیّ موضع کـان ذلک الانفراد واقعاً من السند، وهو المسمّی بالغریب، سمّی بذلک لبعده عن إفاده العلم) (۲)

فالحدیث إذن عندما یکون غیر موثوق به وغیر مطمأنّ له ومستغرباً یکون بعیداً عن إفاده العلم.

ثمّ یقول: (ومنه مـا هو غیر صـحیح وهو الغـالب فی الغریب. . قال إبراهیم النخعی: کانوا یکرهون الحـدیث الغریب، وقال مالک: شرّ العلم الغریب، وخیر العلم الظـاهر الـذی قـد رواه الناس، وقال أحمـد بن حنبل: لا تکتبوا هـذه الأحادیث الغرائب فإنّها مناکیر وعامّتها عن الضعاف، وأیضاً ما هو غریب من جهه المتن والإسناد معاً) (۳)

وهذا المعنی جاء أیضاً بشـکل واضح وصریح فی کتاب (الحدیث الضعیف وحکمُ الاحتجاج به) للدکتور عبد الکریم الأخضیر؛ یقول:

۱- العلوّ للعلیّ العظیم: ج۱ ص۴۱۳.

۲- نتیجه النظر فی نخبه الفکر: ص۷۱.

۳- المصدر نفسه.

(النوع الثالث: الغريب، والغريبُ والفردُ مترادفان لغةً واصطلاحاً) (۱)

ولابدّ من المقارنه بین ما قاله الذهبی عن هذا الحدیث بأنّه (غریب جدّاً وفردٌ) وما قاله الدشتی فی إثبات الحَدّ عن حدیث الأطیط: (هذا حدیثٌ صحیح، رواته علی شرط البخاری ومسلم، وقد أخرج هذا الحدیث عامّه العلماء من أئمّه المسلمین فی کتبهم التی قصدوا فیها نقل الأخبار الصحیحه وتکلّموا علی توثقه رجاله وتصحیح طریقه) (۲).

المورد الثانی : ما ورد فی (سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه) لمحمّد ناصر الألبانی، قال:

(إنّ کرسیّه وسع السماوات والأرض وإنّه لیقعد علیه ما یفضل منه مقدار أربع أصابع، ثمّ قال: بأصابعه فجمعها

وأنّ له أطیطاً کأطیط الرّحل الجدید إذا رُکب من ثقله . . . منکر، وما قاله، وکذلک رواه أبو محمّد الدشتی من طریق الطبرانی وغیره عن أبی بکیر، ولکنّه قال هذا حدیثٌ صحیح ورواته علی شرط البخاری ومسلم، کذا قال وهو خطأ بیّنٌ مزدوج، فلیس الحدیث بصحیح، ولا رواته علی شرطهما، فإنّ عبد الله بن خلیفه لم یوثّقه غیر ابن حبّان، وتوثیقه لا یعتدّ به، ولذلک قال الذهبی فی ابن خلیفه لا یکاد یُعرف فأنّی للحدیث الصحّه، بل هو حدیثٌ مُنکر عندی، ومثله حدیث ابن إسحاق فی المسند وغیره، وفی آخره

: إنّ عرشه لعلی سماواته وأرضه هکذا مثل القبّه

وإنّه لیئطُ به أطیط الرّحل بالراکب ، وابن إسحاق مدلّسٌ ولم یصرّح بالسماع فی شیء من الطرق، ولذلک قال الذهبی فی العلوّ: هذا حدیثٌ غریب جدّاً فردٌ. . . هذا حال هذا الحدیث وهو الأوّل من حدیثَی

۱- الحدیث الضعیف وحکم الاحتجاج به: ص۳۷.

۲- إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ: ص۱۴۹.

القعود) (١)

فيتبيّن أنّه يوجد حديثان، والحديث الأوّل تبيّن للألبانى أنّه غير صحيح، ومدلّس، وليس على شرط الشيخين.

وأمّا الحديث الثانى فيبيّنه الألبانى بقوله:

(«يقول الله عزّ وجلّ للعلماء يوم القيامه إذا قعد على كرسيّه لقضاء عباده: إنّى لم أجعل علمى وحكمى فيكم إلّا وأنا أريد أن أغفر لكم ما كان فيكم ولا أُبالى» م وضوعٌ بهذا التمام. . . رواه فلان، قلت: وهذا سندٌ موضوع فإنّ مداره على العلا ابن مسلمه أبى سالم وقال: . . . .

والخلاصه: أنّ الحديث موضوع بهذا السياق وفيه لفظه منكره جدّاً وهى قعود الله تبارك وتعالى على الكرسى، ولا أعرف هذه اللفظه فى حديثٍ صحيح وخاصّه أحاديث النزول وهى كثيره جدّاً. . . وقد روى الحديث بهذه اللفظه من طرق أخرى كلّها ضعيفه، وبعضها أشدّ ضعفاً من بعضٍ، فلابدّ من ذكرها لئلّا يغترّ بها أحدٌ لكثرتها فيقول بعضها يقوّى بعض، كيف وقد أورد بعضها ابن الجوزى فى الموضوعات) (٢)

المورد الثالث : ما ورد فى كتاب (السنّه) للحافظ الشيبانى، ومعه (ظلال الجنّه فى تخريج السنّه) ، بقلم محمّد ناصر الألبانى، فبعد أن ينقل الألبانى الحديث رقم ٥٧٥ يقول: (إسناده ضعيف ورجاله ثقات، لكن ابن إسحاق مدلّس، ومثله لا يحتجّ به إلّا إذا صرّح بالتحديث، وهذا ما لم يفعله فى ما وقفت عليه من الطرق، ولذلك استغربه الحافظ ابن كثير فى تفسير آيه

١- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه وأثرها: ص٢٥٦، الحديث رقم: ٨٦٦.

٢- المصدر نفسه، ص٢٥٨، الحديث رقم: ٨٦٧.

الكرسى فى تفسيره، ثمّ إنّ فى إسناده اختلافاً كما يأتى ذكره) (۱)

وخلاصه ما قاله الألبانى فى (سلسله الأحاديث الصحيحه. . .) فى ذيل هذا الحديث (الأطيط) : (ما السماوات السبع فى الكرسى إلّا كحلقه ملقاه بأرض فلاه كما فى بعض الروايات أنّه موضع القدمين، وأنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد، وأنّه يحمله أربعه أملاك لكلّ ملك أربعه وجوه، فهذا كلّه لا يصحّ مرفوعاً عن النبىّ (ص) ، وبعضه أشدّ ضعفاً من بعضٍ، وقد خرّجت بعضها فيما علّقناه على كتاب. . .) (۲).

المورد الرابع : ما ورد فى (سنن أبى داود) للإمام السجستانى، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، فبعد أن ينقل الأرنؤوط الحديث رقم ۱۰۶، عن جبر بن محمّد بن جبر بن مطعم عن أبيه عن جدّه (قال: أتى رسول الله أعرابى فقال: يا رسول الله جهدت. . .) - يقول: (إسناده ضعيف، ثمّ قال المنذرى ومحمّد بن إسحاق مدلّسٌ، وإذا قال المدلّس: «عن فلانٍ» ولم يقل: «حدّثنا» أو «سمعتُ » أو «أخبرنا» لا يحتجّ بحديثه. وإلى هذا أشار البزّار، مع أنّ ابن إسحاق إذا صرّح بالسماع اختلف الحفّاظ فى الاحتجاج بحديثه، فكيف إذا لم يصرّح بالسماع. . . وقد طعن فيه غير واحدٍ من الأئمّه وكذّبه جماعه منهم من الأئمّه، وممّن ضعّفه من المعاصرين الشيخ ناصر الألبانى، وغير ذلك وهو كثير) (۳)

المورد الخامس : ما ورد فى ذيل كتاب (العظمه) للشيخ الأصفهانى، تحقيق رضاء الله بن محمّد بن إدريس المباركفورى.

۱- كتاب السنّه، ومعه ظلال الجنّه: ص۲۶۳.
۲- سلسله الأحاديث الصحيحه: ج۱ ص۲۲۶، الحديث رقم: ۱۰۹.
۳- سنن أبى داود: ج۷ ص۱۰۷- ۱۰۸، الحديث رقم: ۱۰۶.

هذا المحقّق للكتاب بعد أن ينقل الحديث رقم (١٩٣ يقول:

(وإنّ له

أطيطاً كأطيط الرّحل. . . ولهذا الاختلاف فی السند والمتن قد رمی الحديث بالاضطراب، فقال ابن الجوزی: هذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله (ص) وإسناده مضطرب جدّاً. . . وتارةً يرويه ابن خليفه عن عمر عن رسول الله، وتارةً يقفه علی عمر ولا يرويه عن رسول الله، وتـارةً يوقف علی ابن خليفه، وتـارةً يـأتی: فمـا يفضل منه إلّا أربع أصابع، وكلّ هـذا تخليط من الرواه فلا يُعوّل عليه، وقال ابن كثير: ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مرسـلًا، ومنهم من يزيد فی متنه زياده غريبه، ومنهم من يحـذفها. هـذا بالإضافه إلی أنّ عبـد الله بن خليفه الـذی عليه مـدار الحديث لم يوثّقه غير ابن حبّان وقال فيه: لا يكاد يُعرف، وقال ابن كثير: ليس بذلك المشهور، وفی سماعه من عمر نظرٌ أصلًا) (١)

المورد السـادس : مـا ورد فی تعليقه كتـاب (الشـريعه) للإمام المحـدّث الآجری، للـدكتور عبـد الله الـدميجی. فبعـد نقل حـديث الأطيط بكامله يشـير المعلّق إلی أنّ إسـناده ضعيف ويقول: (بين اختلافهن ثمّ العرش فوق ذلك وأنّ الله كذا. . . إسناده ضعيف؛ فيه علّتان) (٢)

المورد السـابع : ما ورد فی كتاب (السـنّه) للإمام أبی بكر أحمـد بن عمر بن أبی عاصم، حقّقه وخرّج أحاديثه الـدكتور باسم بن فيصل الجوابره، أستاذ الحديث بكليّه أصول الدِّين بجامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّه فی الرياض، يقول المعلّق عن حديث الأطيط: (إسناده ضعيف) (٣).

١- العظمه: ج٢ ص٥٤٩.

٢- الشريعه: ج٣ ص١٠٩٠.

٣- السنّه: ج١ ص٣٩٣.

المورد الثامن : ما ورد فی التعلیق والتحقیق علی کتاب (تاریخ مدینه

السلام وأخبار محدّثیها. . .) للخطیب البغدادی، والمحقّق هو الدکتور بشّار عوّاد معروف الذی یقول عند نقل روایه الأطیط:

(وإنّ علیه هکذا وإنّه لیئطُّ به أطیط الرحل بالرکاب. . . إسناده ضعیف فیه فلان وفلان. . .) (۱)

والعجب کلّ العجب من أمثال الذهبی الذی یعتبر هذا الحدیث کما ذکرنا سابقاً بأنّه (غریبٌ جدّاً فردٌ) کیف یقول مثل هذا القول ثمّ یذهب إلی تقلید غیره فی عدم ردّه لهذه الروایه فقط لأنّ البعض من الأعلام قبلوها، ولهذا یقول فی کتابه (العرش) بعد أن ینقل روایه الأطیط: (هذا حدیثٌ محفوظ من حدیث أبی إسحاق السبیعی إمام الکوفیّین فی وقته، سمع من غیر واحدٍ من الصحابه، وأخرجا حدیثه فی الصحیحین، وتوفّی سنه سبع وعشرین ومائه، تفرّد بهذا الحدیث عن عبد الله بن خلیفه من قدماء التابعین، لا نعلم حاله بجرح ولا تعدیل. . . .

قلت: وهذا الحدیث صحیح، عند جماعه من المحدّثین، أخرجه الحافظ ضیاء الدِّین المقدسی فی صحیحه، وهو من شرط ابن حبّان، فلا أدری أخرجه أم لا؟ فإنّ عنده أنّ العدل الحافظ إذا حدّث عن رجلٍ لم یعرف بجرح، فإنّ ذلک إسنادٌ صحیح.

فإذا کان هؤلاء الأئمّه أبو إسحاق السبیعی، والثوری، والأعمش، وإسرائیل، وعبد الرحمن بن مهدی، وأبو أحمد الزبیری، ووکیع، وأحمد بن حنبل، وغیرهم ممّن یطول ذکرهم وعددهم، الذین هم سُرُج الهدی ومصابیح الدُّجی، قد تلقّوا هذا الحدیث بالقبول وحدّثوا به ولم ینکروه، ولم

۱- تاریخ مدینه السلام: ج۵ ص۶۷.

يطعنوا في إسناده، فمن نحن حتّى ننكره ونتحذلق عليه؟ بل نؤمن به ونكل علمه إلى الله عزّ وجلّ) (۱)

والأعجب من ذلك ما يذكره محقّق الكتاب الدكتور محمّد بن خليفه التميمي الأستاذ المشارك بالجامعه الإسلاميّه بالمدينه المنوّره حيث يعلّق على حديث الأطيط الذي ذكره الذهبي فيقول: وأورده - أي حديث الأطيط - ابن الجوزي في العلل المتناهيه (۱/۵ وقال بعد سياقه للحديث: (هذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله (ص) وإسناده مضطرب جدّاً، وعبد الله بن خليفه ليس من الصحابه، فتارةً يرويه ابن خليفه عن عمر، عن رسول الله (ص) ، وتارةً يقفه على عمر، وتارةً يوقف على ابن خليفه) .

وأورده ابن كثير في تفسيره (۱/۳۱۰) وعزاه للبزّار في مسنده. . . وقال ابن كثير: (من حديث أبي إسحاق السبيعي، عن عبد الله بن خليفه وليس بذاك المشهور، وفي سماعه عن عمر نظر، ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مُرسلاً، ومنهم من يزيد في متنه زياده غريبه، ومنهم من يحذفها) .

إلى أن يقول: (فلو لم يكن في الحديث إلّا اختلاف الروايتين - هذه تنفي ما أثبتت هذه - ولا يمكن مع ذلك الجزم بأنّ رسول الله (ص) أراد الإثبات، وأنّه يفضل من العرش أربعه أصابع لا يستوي عليها الربّ.

وهذا معنى غريب ليس له قطّ شاهد في شيء من الروايات، بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الربّ وأكبر، وهذا باطل، مخالف للكتاب والسنّه والعقل.

۱- العرش: ج۲ ص۱۱۹-۱۲۲.

ويقتضى أيضاً أنّه إنّما عرف عظمه الربّ بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه. فما عظم الربّ إلّا بالمقايسه بمخلوق وهو أعظم من الربّ. وهذا معنى فاسد، مخالف لما علم منه الكتاب والسنّه والعقل.

فإنّ طريقه القرآن فى ذلك أن يبيّن عظمه الربّ، فإنّه أعظم من كلّ ما يعلم عظمته. فيذكر عظمه المخلوقات ويبيّن أنّ الربّ أعظم منها. . .) (١)

وإلى هنا يكون قد تبيّن لنا أنّ رأى أهل السنّه والجماعه فى حديث الأطيط هو أنّه حديث باطل مضموناً، حتّى لو كان الحديث صحيحاً سنداً، فكيف الحال والحديث باطل حتّى سنداً.

ولذا نجد أنّ شارح العقيده الطحاويّه الإمام القاضى أبى العزّ الدمشقى الذى ضمّن كتابه ما يحتاج المكلّف إلى معرفته، ونال شهرةً واسعه، وأنّ كلّ ما فيه من قضايا الاعتقاد ومسائله وما يمتُّ إليها بسببٍ على طريقه أهل السنّه والجماعه، يقول كما نقلنا عنه كلامه سابقاً (وتعالى الله عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الستّ كسائر المبتدعات) .

وهذا هو نظر أهل السنّه والجماعه وموقفهم الحقيقى فى أنّ الله تعالى لا تحويه الجهات، لا كما يقول ابن تيميّه وأتباعه.

ونختم هذا البحث بما نقله الإمام أبو زهره من مناقشه ابن الجوزى لابن تيميّه حيث أنّه يذكر كيف تجرّد العالم الفقيه الأثرى ابن الجوزى للردّ على أمثال ابن تيميّه وأتباعه حيث كان له عدّه مؤاخذات على هذه المدرسه ومنها:

(السابع: أنّهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحسّ، فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحوّل بذاته، ثمّ قالوا: لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا

١- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١١٧- ١١٨.

الحسّ والعقل.

هـذا نصّ كلام ابن الجوزى، وهو مؤدّى كلامهم، ومهما يحاولون نفى التشبيه فإنّه لاصقٌ بهم، وإذا جاء ابن تيميّه من بعـده بأكثر من قرن، وقـال إنّه اشتراك فى الاـسم لاـ فى الحقيقه، فـإنّهم إن فسّـروا الاستواء بظاهر اللفظ، فإنّ الاعتقاد والجلوس والجسـميّه لاـزمه لاـ محـاله، وإن فسّـروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقـد وقعوا فيما نهوا عنه، وفى الحالين قـد خالفوا التوقّف الـذى سـلكه السلف) (١)

أهل البيت ومقوله الثقل لله تعالى

إنّ رأى أهل البيت (ع) فى هـذه المقوله وموقفهم من نسـبه الثقل لله تعالى لا ينفصل بحالٍ عن رأيهم فى التجسيم والتشبيه، وهو الإنكـار والرفض، وفقـاً لما أسّـسوه لنا؛ اعتماداً على قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، وما ذكروه فى كلماتهم - ممّا ذكرناه سابقاً - كما جاء على لسان الإمام الرِّضا (ع) حيث قال: «

فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه (فى الخلق) يمتنع فى صانعه. . .» (٢).

وكما ورد فى كتاب الكافى عن إبراهيم بن محمّـد الخزّاز ومحمّد بن الحسـين قالا: «دخلنا على أبى الحسن الرِّضا (ع) فحكينا له أنّ محمّداً (ص) رأى ربّه فى صوره الشابّ الموفّق (٣)(فى سنّ أبناء ثلاثين سنه، وقلنا: إنّ هشام بن سالم (۴)

١- ابن تيميّه حياته. . . : ص٢٢٩-٢٣٠.

٢- التوحيد للشيخ الصدوق: ص ۴١.

٣- الموفّق: الـذى وصـل فى الشـباب إلى الكمـال وجمع بين تمـام الخلقه وكمال المعنى فى الجمال، أو الـذى هُيّئت له أسـباب الطاعه.

۴- هشـام هو من أصـحاب أبى عبـد الله * وأبى الحسن موسـى الكـاظم *، وصـاحب الطـاق هو أبو جعفر محمّـد بن النعمان بن النعمان الأحول المعروف بمؤمن الطاق، والميثمى هو أحمد بن الحسن بن إسـماعيل بن شعيب بن ميثم بن عبد الله التمّار، ونسبه هذا القول: (إنّه أجوف. . .) إلى هؤلاء الثلاثه عند أكابر الشيعه غير صحيح كما تقدّم.

وصاحب الطاق والميثمىّ يقولون: إنّه أجوف إلى السرّه والبقيّه صمد (۱)؟ فخرَّ ساجداً وقال:

سبحانك ما عرفوك ولا ـ وحّـ دوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللهُمَّ لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك ولا أُشبّهك بخلقك، أنت أهلٌ لكلّ خير، فلا تجعلنى من القوم الظالمين، ثمّ التفت إلينا فقال:

ما توهّمتم من شىء فتوهّموا الله غيره، ثمّ قال: نحن آل محمّـد، النمط (۲)(الأوسط الذى لا يدركنا الغالى ولا يسبقنا التالى، يا محمّـد إنّ رسول الله (ص) حين نظر إلى عظمه ربّه كان فى هيئه الشاب الموفّق وسنّ أبناء ثلاثين سنه! يا محمّـد عظُم ربّى عزّ وجلّ أن يكون فى صفه المخلوقين.

قال: قلت: جُعِلتُ فداك مَن كانت رجلاه فى خضره؟

قال:

ذاك محمّد كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله فى نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما فى الحجب، إنّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه أبيض ومنه غير ذلك، يا محمّد ما شهد له الكتاب والسنّه فنحن القائلون به» (۳)

هذا هو الأساس والأصل الذى نبنى عليه أصول معتقدات أئمّه أهل

١- هذا قول الذين زعموا أنّ العالم كلّه شخص واحد وذات واحده له جسم وروح، فجسمه جسم الكلّ، أعنى الفلك الأقصى بما فيه، وروحه روح الكلّ، والمجموع صوره الحقّ. . . .

٢- النمط بالتحريك: الطريقه والنوع من الشىء والجماعه من الناس أمرهم واحد.

٣- الكافى: ج١ ص١٠١-١٠٢، ح٣، باب النهى عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى.

البیت (ع) فی مسائل التجسیم والتشبیه.

أمّا عن نسبه الثقل لله تعالی فنذکر: (عن صفوان بن یحیی قال: سألنی أبو قرّه المحدّث – وهو من المشبّهه – أن أدخله علی أبی الحسن الرضا (ع) ؟ فاستأذنته، فأذِنَ لی، فدخل، فسأله عن الحلال والحرام، ثمّ قال له: أفتقرُّ أنّ الله محمول؟ فقال (ع) : کلُّ محمول مفعول به مضاف إلی غیره محتاج، والمحمول اسم نقص فی اللفظ (۱)(، والحامل فاعل، وهو فی اللفظ مدحه، وکذلک قول القائل: فوق وتحت وأعلی وأسفل، وقد قال الله وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَی فَادْعُوهُ بِهَا (الأعراف: ۱۸۰) ولم یقل فی کتبه: إنّه المحمول، بل قال: إنّه الحامل فی البرّ والبحر والممسک السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوی الله، ولم یسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال فی دعائه: (یا محمول) .

قال أبو قرّه: فإنّه قال: وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمَانِیَهٌ (الحاقه: ۱۷ وقال: الَّذِینَ یَحْمِلُونَ الْعَرْشَ (غافر: ۷) ؟

فقال أبو الحسن

(ع) : العرش لیس هو الله، والعرش اسم علم وقدره، وعرش فیه کلّ شیء، ثمّ أضاف الحمل إلی غیره: خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملَه علمه، وخلقاً یسبّحون حول عرشه وهم یعملون بعلمه، وملائکه یکتبون أعمال عباده. واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بیته، والله علی العرش استوی کما قال، والعرش ومن یحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسک القائم علی کلّ نفس وفوق کلّ شیء وعلی کلّ شیء، ولا یُقال: محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً لا یوصل بشیء فیفسد اللّفظ

۱– لیس المراد أنّ کلّ ما ورد علی صیغه المفعول اسم نقص وإلاّ لانتقض بالموجود والمعبود والمحمود، بل ما دلّ علی وقوع تأثیر من غیره کالمحفوظ والمربوب والمحمول وأمثالها.

والمعنی.

قال أبو قرّه: فتکذّب بالروایه التی جاءت أنّ الله إذا غضب إنّما یعرف غضبه أنّ الملائکه الذین یحملون العرش یجدون ثقله علی کواهلهم، فیخرّون سجّداً، فإذا ذهب الغضب خفّ ورجعوا إلی مواقعهم؟ فقال أبو الحسن (ع) :

أخبرنی عن الله تبارک وتعالی منذ لعن إبلیس إلی یومک هذا هو غضبان علیه، فمتی رضی؟ وهو فی صفتک لم یزل غضبان علیه وعلی أولیائه وعلی أتباعه، کیف تجترئ أن تصف ربّک بالتغییر من حال إلی حال وأنّه یجری علیه ما یجری علی المخلوقین؟ ! سبحانه وتعالی، لم یزُل مع الزائلین، ولم یتغیّر مع المتغیّرین، ولم یتبدّل مع المتبدّلین، ومن دونه فی یده وتدبیره، وکلّهم إلیه محتاج وهو غنیٌّ عمّن سواه (۱) .

۱- الکافی: ص ۱۳۰-۱۳۲، ح ۲، باب العرش والکرسی.

الركن الخامس: أنّ الله تعالى له صوره

اشاره

موقف ابن تیمیه من حدیث خلق الله آدم علی صورته

أثبتنا فیما تقـدّم أنّ منهج ابن تیمیّه وأتباعه یتبنّی القول بالتجسـیم، بالإضافه إلی کونه من المشـبّهه، بمعنی أنّ الله سـبحانه وتعالی یشابه الأجسام، ویوجد شـیء یشـبهه، وبیّنا مقوله ابن تیمیّه فی الفصل بین التجسیم والتشبیه؛ حیث أشار فی بعض کلماته إلی أنّه لیس بالضـروره أنّ الإنسان إذا کان مجسّـماً فهو مشـبّه، فقد یکون مجسّـماً ولا یکون مشـبّهاً، وقد یکون مجسّـماً ومشـبّهاً فی آنٍ واحـد، ومن ذلـک قوله: (وفی الجمله الکلام فی التمثیل والتشبیه ونفیه عن الله مقام، والکلام فی التجسـیم ونفیه مقامٌ آخر، فإنّ الأوّل – نفی التشبیه – دلّ علی نفیه الکتاب والسنّه وإجماع السلف والأئمّه واستفاض عنهم الإنکار علی المشبّهه) (۱)

وفی موضعٍ آخر یتـابع بالقول: (وأمّا الکلام فی الجسم والجوهر ونفیهما أو إثباتهما فبـدعه لیس لها أصل) (۲). یعنی لیس لنا أن ننفی الجسمیّه، کما أنّه لیس لنا أن نثبت الجسمیّه، وإن کان هو قد أثبت الجسمیّه فی الکثیر من کلماته.

نأتی الآن إلی فی البحث عن الحدیث المرویّ بطرق البعض عن النبیّ (ص) بأنّه قال:

«خلق الله آدم علی صورته» لکی نستکمل النقاش حول منهج ابن تیمیّه وإثبات کونه من المشبّهه.

۱- درء تعارض العقل والنقل: ج۲ ص۴۰۵.

۲- المصدر نفسه: ج۲ ص۴۰۶.

لفظ الحديث

ورد هـذا الحديث بألفاظٍ متعدّده تختلف بعضـها فى الصدر، وبعضـها فى العجز، وكذلك بعضـها فيه عباره على صوره الرحمن، وبعضها على صوره نفسه وغير ذلك من التعابير. وسنستعرض كلّ هذه الألفاظ.

ولكن قبل ذلك نشير – ولو بشكلٍ إجمالى – إلى أنّه هل يوجد عندنا فعلاً نصّ صحيح يدلّ على أنّ النبىّ (ص) قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته» ؟

والجواب: نعم، هناك روايات وردت عن طرق المدرستين والفريقين، سواء كانوا من أهل السنّه أو كانوا من علماء مدرسه أهل البيت (ع) نقلوا أحاديث فيها مثل هذا النصّ

«إنّ الله خلق آدم على صورته» .

ومن هذه المصادر نذكر:

الروايه الأولى : وردت فى صحيح البخارى فى باب الاستئذان، عن أبى هريره عن النبىّ (ص) أنّه قال

: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستّون ذراعاً، فلمّا خلقه قال: اذهب فسلّم على أولئك نفر من الملائكه جلوس، فاستمع ما يحيّونك فإنّها تحيّتك وتحيّه ذرّيتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمه الله، فزادوه ورحمه الله، فكلّ من يدخل الجنّه على صوره آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتّى الآن» (۱)

الروايه الثانيه: وردت فى صحيح مسلم، وهى تختلف بصيغتها عن الروايه التى وردت فى صحيح البخارى الذى أوردها فى باب الاستئذان وليس فى باب التوحيد، ومسلم أوردها كذلك فى كتاب البرّ والصله والآداب، وفيها: عن أبى هريره قال: قال رسول الله (ص) :

«إذا قاتل أحدكم

۱– الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله. . . : ج۴ ص۴۴۳، ح۶۲۲۷.

أخاه فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته» (١)

وكذلك ورد الحديث فى صحيح مسلم فى باب

«يدخل الجنّه قومٌ أفئدتهم مثل أفئده الطير» .

ونشير إلى ما قاله محقّق الكتاب الشيخ مسلم بن محمود عثمان السلفى الأثرى فى حاشيته على صحيح مسلم: (وأصل الجمله من الحديث جاء نصّه فى التوراه

«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلّطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كلّ الأرض وعلى جميع الدبابات التى تدبّ على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته» . وفى هذا الموطن أحبّ أن أنوّه أنّ بعض المُنكرين لهذا الحديث قد يستندون إلى ما نسب إلى مالك ولكنّه لا يصحّ) (٢)

فهو يقبل بأنّ هـذه الروايه منقوله لنا من اليهود عن توراتهم، وفيه ما يدلّ على التشبيه، وفى الوقت ذاته لا يقبل ما يقوله المنكرون للحديث استناداً إلى ما قاله مالك؟ !

الروايه الثالثه : وردت فى مسند الإمام أحمد بن حنبل وفيها: عن أبى هريره عن النبىّ (ص) :

«إذا ضرب أحدهم فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته» هذا الحديث إسناده صحيح على شرط الشيخين (٣)

الروايه الرابعه: وردت فى كتاب (المصنّف) للحافظ أبى بكر عبد الرزّاق بن همام الصنعانى، وفيها:

«إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقولنّ قبّح

١- صحيح مسلم: ج٤ ص٣٩٦، ح٢٦١٢.
٢- المصدر نفسه.
٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج١٢ ص٢٧٥.

الله وجهک ووجه من أشبه وجهک، فإنّ الله خلق آدم علی صورته» . أخرجه البخاری فی الأدب المفرد (۱)

الروایه الخامسه : وردت فی کتاب (الشریعه) للإمام الآجری، وفیها:

«إذا ضرب أحدکم فلیتجنّب الوجه، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم علی صورته» (۲)

الروایه السادسه : وردت فی کتاب (التوحید ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته علی الاتّفاق والتفرّد) للإمام ابن منده، وذکر روایات عدیده، منها:

«لا یقولنّ أحدکم قبّح الله وجهک ووجه من أشبه وجهک، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم علی صورته» وهذا إسنادٌ مشهور متّصل صحیح (۳)

الروایه السابعه : وردت فی (صحیح ابن حبّان) وفیها نفس الألفاظ (۴)

الروایه الثامنه : وردت فی کتاب (شرح أصول اعتقاد أهل السنّه والجماعه) للشیخ الإمام العالم اللالکائی، وفیها أیضاً نفس الألفاظ (۵)

إلی غیر ذلک من عشرات المصادر التی ورد فیها هذا الحدیث.

الحدیث فی روایات الشیعه

الروایه الأولی : وردت فی کتابی (التوحید) و (عیون أخبار الرضا)

للشیخ الصدوق، وفیه: «عن الحسین بن خالد قال: قلت للرضا (ع) : یابن رسول الله إنّ الناس یروون أنّ رسول الله (ص) قال: إنّ الله خلق آدم علی صورته!

۱- المصنّف: ج۹ ص۴۴۵.

۲- الشریعه: ج۳ ص۱۱۴۷.

۳- التوحید ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته علی الاتّفاق والتفرّد: ج۱ ص۲۲۳.

۴- صحیح ابن حبّان بترتیب ابن بلبان: ح۱۳ ص۱۸.

۵- المنتخب من مسند عبد بن حمید: ج۲ ص۳۳۶.

فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول الله (ص) مرَّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهک ووجه من يشبهک. فقال (ص) : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيک فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته» (۱)

الروايه الثانيه : وردت أيضاً فی کتاب (التوحيد) للصدوق، وفيها: عن عليّ (ع) قال: «سمع النبيّ (ص) رجلاً يقول لرجلٍ: قبّح الله وجهک ووجه من يشبهک، فقال (ص) :

مَه، لا تقُل هذا فإنّ الله خلق آدم على صورته» (۲)

قال الصدوق معلّقاً على الحديث: (ترکت المشبّهه من هذا الحديث أوّله، وقالوا: إنّ الله خلق آدم على صورته، فضلّوا فی معناه وأضلّوا) (۳)

الروايه الثالثه: وردت أيضاً فی کتاب (التوحيد) وفيها: عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون أنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته، فقال (ع) :

هی صوره محدثه مخلوقه اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه کما أضاف الکعبه إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتی، وقال: نفخت فيه من روحی» (۴)

أمّا موقف علماء الشيعه من هذا الحديث فسيأتی بيانه لاحقاً.

المراد من الصوره فی الحديث

إنّ فقه هذا الحديث، والوقوف على حقيقه المعنى منه يرتبط بعدّه أمور،

۱- توحيد الصدوق: ص۱۵۲-۱۵۳، باب ۱۲، ح۱۱، وعيون أخبار الرضا *: ج۱ ص۱۱۰، باب: ۱۱، ح۱۲.

۲- توحيد الصدوق: ص۱۵۲، باب: ۱۲، ح۱۰.

۳- المصدر نفسه: ذيل الحديث: ۱۰.

۴- المصدر نفسه: ص۱۰۳، باب: ۶، ح۱۸.

ومن أهمّها بيان المعنى المراد من الصوره، لأنّ منها يستوحى ويستفاد التشبيه.

ولابدّ من الإشاره إلى أنّه من الأصول المتسالَم عليها لدينا أنّه لفهم المراد من الآيه القرآنيّه أو النصّ النبوى ينبغى مراجعه كلمات اللّغويّين فى هذا المجال، لتحديد الاستعمالات التى استعملت فيها المفردات الوارده فى الآيه أو النصّ.

وكلمه «الصوره» الوارده فى الحديث المتقدّم، لابدّ لفهمها من الرجوع إلى كلمات اللغويّين ومعرفه ما يقولونه فيها.

كذلك نجد لكلمه (الصوره) استعمالات متعدّده فى كلمات المتكلِّمين، والفلاسفه، والعرفاء. ولسنا هنا بصدد البحث التفصيلى عمّا يقوله هؤلاء، وإنّما نشير إلى استعمالين لهذه المفرده.

الأوّل : تُطلق الصوره ويُراد بها شكل الشىء، وهيئه الشىء التى يتميّز بها عن غيره. فمثلاً الكرسى مصنوع من الخشب، وكذلك السرير، وكذلك المنضده، فهذه الأمور المادّه فيها واحده وهى الخشب، ولكن مع ذلك نسمّيها بتسميات مختلفه، والسبب فى هذا الاختلاف فى التسميه ليس هو من ناحيه المادّه، بل من حيث الشكل والهيئه التى على أساسها قلنا هذا سرير، وهذا كرسى، ونحو ذلك من الأمور.

وهكذا لو نظرنا إلى الإنسان وإلى الغنم وإلى البقر وباقى الحيوانات، فمن حيث الحياه كلّها موجودات حيّه، ولكنّها من حيث الشكل والصوره تختلف، فليس مرادنا من الصوره صفات الشىء، بل المراد من الصوره شكل الموجود واختلافه عن شكل الموجود الآخر.

وبهذا المعنى يطلقون على شكل الوجه الصوره، فيقولون عن الإنسان إذا قُطع رأسه لا صوره له.

الثانی : تُطلق الصوره ویراد منها صـفه الشـیء، فعندما نسأل عن صوره الشـیء لا یکون المراد شـکله، بل صفاته مثل کونه عالماً، قادراً، سمیعاً، بصیراً ونحو ذلک.

والحاصل أنّ لمفرده الصوره استعمالین:

الأوّل: شکل الشیء.

الثانی: صفه الشیء.

وهذان الاستعمالان وردا فی کلمات اللغویّین، وأشاروا إلی ذلک بشکلٍ واضح وصریح فی مثل الموارد التالیه:

المورد الأوّل : فی کتـاب (النهایه فی غریب الحـدیث والأثر) للإمام الجزری ابن الأثیر، قال: (فی أسـماء الله تعالی المصوِّر، وهو الـذی صوَّر جمیع الموجودات ورتّبهـا، فـأعطی کـلّ شـیءٍ منهـا صوره خاصّه وهیئه منفرده یتمیّز بها علی اختلافها وکثرتها، وفیه «أتانی اللیله ربّی فی أحسن صوره» الصوره ترِدُ فی کلام العرب علی ظاهرها وعلی معنی حقیقه الشـیء، وهیئته علی معنی صفته. یُقال صوره الفعل کذا وکذا: أی هیئته. وصوره الأمر کذا وکذا: أی صفته) (۱)

إذن الصوره قد تستعمل ویُراد بها هیئه الشیء وشکله، وقد تُستعمل ویُراد بها صفه الشیء.

ونشیر إلی أنّه عندما تُطلق الصوره ویُراد الشکل الظاهری، فإنّه حینئذٍ یُدرک بالعین المجرّده والمحسوسه والباصره. وعندما تُطلق ویُراد بها الصفه المعنویّه فمعناه أنّ المعانی لا تدرک إلّا بالعقل وبالذهن، ولا تدرک بالعین الباصره.

۱- النهایه فی غریب الحدیث والأثر، ابن الأثیر: ص۵۲۹.

المورد الثانی : ما ورد فی کتاب (مصطلحات فی کتاب العقائد) لمحمّد بن إبراهیم الحمد، قال: (وقال الکفوی: الصوره بالضمّ الشکل، وتستعمل بمعنی النوع والصفه، الصوره ما تنتقش به الأعیان وتمیّزها عن غیرها) (۱)

المورد الثالث : فی (تاج العروس) قال الزبیدی فی مادّه (صور) : (الصوره بالضمّ: الشکل والهیئه والحقیقه والصِّفه، الجمع صُوَرٌ بضمّ ففتح. . . وتستعمل الصوره بمعنی النوع والصفه ومنه الحدیث:

«أتانی اللیله ربّی فی أحسن صوره» . ترِد فی کلام العرب علی ظاهرها وعلی معنی حقیقه الشیء وهیئته، وعلی معنی صفته، یُقال: صوره الفعل کذا وکذا أی هیئته، وصوره الأمر کذا أی صفته) (۲)

إلی غیر ذلک من کتب اللغه التی أشارت إلی نفس المضمون المتقدّم، والذی لا نری حاجه لذکرها تجنّباً للإطاله.

ولعلّ أوضح من أشار إلی هذا ما ورد فی قسم الدراسه من کتاب (بیان تلبیس الجهمیّه) ، حیث هناک بعض الطبعات لهذا الکتاب المؤلَّف من عشره مجلّدات، جاء فی الجزء الأوّل منها بعنوان (الدراسه عن کتاب بیان تلبیس الجمهیّه) ، وفیه إشاره إلی هذا المعنی بشکلٍ واضح، یقول: (الصوره بالضمّ الشکل، جمعها صُوَر، وهی ما تنتقش به الأعیان. . . والحقیقه والصفه، والصوره ضربان: أحدهما محسوس یدرکه الخاصّه والعامّه کصوره الإنسان والفرس وغیره، یدرک بالمعاینه والرؤیه الحسیّه، والثانی معقول یدرکه الخاصّه دون العامّه کالصوره التی اختصّ الإنسان بها من العقل والرؤیه

۱- مصطلحات فی کتاب العقائد: ص(۸)۵.

۲- تاج العروس: ج۱ ص۳۰۸۱، مادّه صور.

والمعانی التی خُصّ بها شیء بشیء) (۱)

وفی موضع آخر من الکتاب یقول ابن تیمیّه مشیراً إلی الصوره التی ترِد فی بعض الأحیان بمعنی الرأس واستعمالها فی المعنی المحسوس المرتبط بالشکل والهیئه والمقدار، فیقول: (وقال العلماء کابن عبّاس، وعکرمه، وأحمد وغیرهم: الصوره هی الرأس، فإذا قطع الرأس لم تبق صوره، ولهذا قال ابن عبّاس لمن استفتاه: إن کنت مصوّراً فصوّر الشجر وما لا روح فیه) (۲)

الاتجاهات فی فهم الحدیث

فی ضوء هذین الاستعمالین لمفرده الصوره، من الطبیعی أن یتولّد لدینا اتّجاهات متعدّده فی فهم الحدیث علی أساس کلّ استعمال، وهذا ما نراه بوضوح فی کلمات علماء المدرستین من أهل السنّه والشیعه الإمامیّه حیث اختلف الفهم للحدیث من خلال المعنی المراد من استعمال مفرده الصوره.

وقد أنهی بعضهم هذه الاتّجاهات إلی عشره، ومنهم من جعلها خمسه، ومنهم ثلاثه وهکذا، وما یهمّنا فی هذا البحث الإشاره إلی أهمّ هذه الاتّجاهات والتی یمکن حصرها أو إرجاعها إلی ثلاثه؛ أمّا الفائده المترتّبه علی ذکر هذه الاتّجاهات فهی أنّه إذا ثبت أنّ الله سبحانه وتعالی له صوره وشکل فیکون حینئذٍ قابلاً للرؤیه یوم القیامه، أو فی عالم الدُّنیا، وذلک بالرؤیه البصریّه، فکما یری الإنسان الأشیاء الموجوده أمام عینیه کالشمس والقمر وسائر الموجودات الجسمانیّه، کذلک یری اللَّه سبحانه وتعالی بالعین المجرّده، إمّا فی هذه الدُّنیا أو فی النوم أو یوم القیامه.

۱- بیان تلبیس الجهمیّه، قسم الدراسه: ج۱ ص۳۹۸.

۲- المصدر نفسه: ج۶ ص۴۶۴.

وقد صرّح بذلک بشکل واضح محقّق کتاب (بیان تلبیس الجهمیّه - قسم الدراسه) حین قال: (والله سبحانه وتعالی أعظم موجود وأکبره، وهو الغنیّ عمّا سواه، وهو القائم بنفسه، والقائم علی کلّ شیء بما یصلحه، وهو الحیّ القیّوم لا تأخذه سِنَهٌ ولا نوم، فرؤیته جائزه عقلاً فی الدُّنیا - وسألها نبیّ الله موسی (ع) بقوله: رَبِّ أَرِنِی - وهی واقعه للمؤمنین فی الجنّه لهم ولغیرهم فی الموقف علی خلاف فی ذلک بین أهل العلم) (۱)

فالمسأله لیست مسأله نظریّه محضه، وإنّما مسأله عقدیّه وقع الخلاف فیها بین علماء المسلمین من الیوم الأوّل من صدر الإسلام، وهل الله سبحانه وتعالی یمکن أن یُری بهذه العین البصریّه المحسوسه المادیّه أم لا؟ ومن نتائج هذه المسأله: هل الله تعالی له صوره أم لا؟

أمّا الاتّجاهات الأساسیه فی هذه المسأله فهی ثلاثه:

الاتّجاه الأوّل : یقوم علی عنصرین ورکنین أساسیّین:

العنصر الأوّل : الاعتقاد بأنّ المراد من الصوره الشکل، ولیس الصفه والمعنی والحقیقه، فقوله (ص) :

«خلق الله آدم علی صورته» أی علی شکله.

العنصر الثانی : الاعتقاد بأنّ الضمیر فی قوله (ص) :

«. . . علی صورته» یعود علی الله تعالی لا علی آدم.

الاتّجاه الثانی : یختلف عن الاتّجاه الأوّل فی العنصر الأوّل، ویتّفق معه فی العنصر الثانی، وبیان ذلک:

إنّه یقول بأنّه لیس المراد من الصوره الشکل، بل المراد من الصوره المعنی والحقیقه، فالله تعالی خلق آدم علی صورته، أی علی صفاته، وکما أنّه سبحانه

۱- المصدر نفسه: ص۳۹۹.

عالم، فالإنسان أيضاً عالم، وهكذا فى القادر، المريد، المختار، السميع، البصير. . . .

وكلّ الصفات الإلهيّه لها آيات فى وجود الإنسان باعتبار أنّه أكبر آيه لله سبحانه وتعالى، ولذا يقول القرآن الكريم: فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون: ۱۴ . فمع كون الآيه بحسب الظاهر تمدح الإنسان، لكنّها تمدح خالق الإنسان، مع عدم قبول مبدأ وعقيده الحلول والتركيب أو الفيض والترشّح وغير ذلك.

الاتّجاه الثالث : وهو الاتّجاه الذى يتّفق مع الاتّجاه الأوّل فى العنصر الأوّل، بخلاف الاتّجاه الثانى الذى اختلف معه فيه، ولكنّه - أى الاتّجاه الثالث - يختلف مع الاتجاه الأوّل فى العنصر الثانى. ففى الاتّجاه الثانى قال: بأنّ الصوره ليس المراد منها الشكل بل الصفه والمعنى، ولكن الاتّجاه الثالث

يقول: المراد منها الشكل، والاختلاف هو فى مرجع الضمير حيث قال أصحاب الاتّجاه الثالث بأنّه لا يعود على الله، بل مرجع الضمير هو آدم.

فالمعنى: خلق الله آدم على صورته، أى على صوره آدم، لا على صوره الله سبحانه وتعالى.

أمّا الفارق الأساسى بين هذه الاتّجاهات فهو:

بناءً على الاتّجاه الأوّل يلزم أن يكون لله سبحانه وتعالى صوره وشكل، فالجسم موجود، ولكن يلزم التشبيه، فالله تعالى خلق آدم على شبه صوره الله سبحانه وتعالى.

وعليه، فكلّ من التزم بالاتّجاه الأوّل يكون ملزماً بالتشبيه بين آدم وبين صوره الرحمن.

ومن الواضح أنّ التشبيه لا يمكن تعقّله بلا تجسيم - كما تقدّم -.

فمحذور التشبیه یقع فقط فی الاتّجاه الأوّل، لأنّ الاتّجاه الثانی قال: الصوره هی الصفه، وبذلک تنتهی مشکله التشبیه، وفی الثالث قال: الضمیر لا یعود إلی الله بل إلی آدم.

موقع ابن تیمیه بین هذه الاتجاهات

لن ندخل مسبقاً فی الحکم علی معتقدات ابن تیمیّه وموقعه بین هذه الاتّجاهات، بل نرید أن نرجع إلی کلماته فی مواضع متعدّده، وعلی أساسها نحکم علیه.

یقول ابن تیمیّه فی کتابه (بیان تلبیس الجهمیّه) بعد نقله للحدیث: (فاتّفاق السلف علی روایه هذا الخبر ونحوه - مثل عطاء بن أبی رباح، وحبیب بن أبی ثابت والأعمش، والثوری، وأصحابهم من غیر نکیر سمع من أحد لمثل ذلک فی ذلک العصر، مع أنّ هذه الروایات المتنوّعه فی مظنّه الاشتهار دلیلٌ علی أنّ علماء الأمّه لم تنکر إطلاق القول بأنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن، بل کانوا متّفقین علی إطلاق مثل هذا) (۱)

فقوله «علی صوره الرحمن» دلیلٌ علی أنّه یعید الضمیر علی الله تعالی لا ـ علی آدم، ثمّ ینسب ذلک إلی علماء المسلمین علی طریقته المعتاده.

فإن قلت: إنّ هذا الحدیث ضعیف.

فیُجیب بقوله: (ولهذا یجعل الترمذی وغیره الحدیث الحسن: ما روی من الوجهین، ولم یکن فی طریقه متّهماً بالکذب، ولا کان مخالفاً للأخبار المشهوره، وأدنی أحوال هذا اللفظ أن یکون بهذه المنزله.

وأیضاً: فقد ثبت عن الصحابه أنّهم تکلّموا بمعناه کما فی قول ابن

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۴۴۵.

عبّاس: تعمد إلی خلقٍ من خلقی علی صورتی) (۱)

ونفس هذا المعنی والمضمون والمعنی ذکره ابن تیمیّه فی موضعٍ آخر من نفس الکتاب حیث أورد فیه: «لا تقبّحوا الوجه فإنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن» .

وکلامه شاهدٌ علی أنّ مراده من الصوره الوجه والشکل، وفی الحاشیه علی الکتاب یقول المعلّق: (صحَّ أنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن، وقال: سمعتُ أحمد یقول: «هو حدیثٌ صحیح» ، ویری المؤلّف أنّ أدنی أحوال هذا اللفظ حسن) (۲)

إذن فقد عنون الحدیث بأنّه حسن.

أمّا أتباع ابن تیمیّه ومن مشی علی منواله وسلک منهجه، فقد کانت کلماتهم صریحه وواضحه فی اعتقادهم بالاتّجاه الأوّل القائل بالعنصرین الأساسیّین فی الحدیث وهما: کون المراد من الصوره الشکل، وأنّ الضمیر یعود علی الله سبحانه وتعالی، ومن هؤلاء نذکر کلمات الأعلام التالیه:

(۳). ما ورد فی کتاب (أحادیث العقیده، المتوهّم إشکالها فی الصحیحین جمعاً ودراسهً، للدکتور سلیمان بن محمّد الدبیخی) حیث یقول: (وممّا لا ریب فیه أنّ الصوره ثابته لله تعالی علی ما یلیق بجلاله وعظمته، وأنّ الضمیر فی قوله «علی صورته» عائدٌ إلی الله تعالی، وإضافه الصوره إلیه من باب إضافه الصفه إلی الموصوف، ولا فرق بین إثبات هذه الصفه - الصوره - لله تعالی وبین إثبات باقی الصفات من قبیل الیدین والوجه والعین، وهذا هو الذی

۱- المصدر نفسه، ج۶ ص۴۴۷-۴۴۸.

۲- المصدر نفسه: ص۳۶۷.

۳- المصدر نفسه، ج۶ ص۴۴۷-۴۴۸.

اختاره الشيخ ابن تيميّه. . . قال شيخ الإسلام ابن تيميّه: هذا الحديث لم يكن بين السلف فى القرون الثلاثه نزاعٌ فى أنّ الضمير عائد على الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّده عن عددٍ من الصحابه، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك، ولكن لمّا انتشرت الجهميّه فى المئه الثالثه جعلت طائفةٌ الضميرَ فيه عائد على غير الله) (١)

وهذه العباره من الدبيخى إشاره إلى ما قاله ابن قتيبه (ت ٢٧٦ه-) فى كتابه (تأويل مختلف الحديث) .

ونلاحظ كيف أنّ الدبيخى - كغيره من أتباع ابن تيميّه - يعتبر كلّ مخالف له فى العقيده جهميّاً ومعطّلاً وخارجاً عن الدِّين. . . .

٢. ما ورد فى كتاب (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى) لعبد الله بن محمّد الغنيمان، الذى ذكر النصوص المتعدّده بمختلف ألفاظها للحديث وأسماء رواته، ثمّ قال: (الفصل الثانى: فى معنى الصوره فى اللغه: وهو شكل الشيء، وحقيقته، وهيئته، وفى متن اللغه: الصوره: الشكل، والهيئه، والحقيقه.

قال فى القاموس: الصوره، بالضمّ: الشكل، جمعها صور.

وقال فى شرحه: الصوره بالضمّ: الشكل، والهيئه، والحقيقه، والصفه.

وقال الراغب: الصوره: ما ينتقش به الأعيان، ويتميّز بها عن غيرها، وذلك ضربان:

أحدهما: محسوس، يدركه الخاصّه والعامّه، بل يدركه الإنسان، وكثيرٌ من الحيوان، كصوره الإنسان، والفرس والحمار، بالمعاينه والرؤيه.

١- أحاديث العقيده المتوهَّم إشكالها فى الصحيحين: ص١٣٧.

والثانی: معقول، یدرکه الخاصّه دون العامّه، کالصوره التی اختصّ الإنسان بها، من العقل والرؤیه، والمعانی التی خصّ بها. . . .

وقال ابن الأثیر: الصوره ترد فی کلام العرب علی ظاهرها، وعلی معنی حقیقه الشیء، وهیئته، وعلی معنی صفته.

وقال ابن فارس: الصوره جمعها صور، وهی هیئه خلقتها.

وبهـذا یتبیّن أنّ الصوره فی اللغه: هیئه الشـیء القائم بنفسه، وشـکله، وکلّ موجود غیر مفتقر لغیره یکون قائماً بنفسه، تصحّ رؤیته ومشاهـدته، یکون له صوره وحقیقه، والله جلّ وعزّ أعظم موجود وأکبره، وهو مسـتغنٍ بنفسه عن غیره، وهو القائم بنفسه، والقائم علی کـلّ شـیء بما یصلحه، فهو تعالی حیٌّ قیّوم لا تأخـذه سِـنَهٌ ولا نوم، ورؤیته جائزه فی العقل فی الـدُّنیا؛ لأنّ کلیم الله موسـی سألهـا، ولاـ یسأل نبیّ الله إلّـا ما هو جائز وواقع فی الآخره للمؤمنین والمنافقین أیضاً فی الموقف، کما نطقت بـذلک الأحادیث. وأمّا بعد الموقف فلا یراه إلّا المؤمنون فی الجنّه، والمنافقون لا یدخلون الجنّه) (۱).

فهـو إذن یُثبت الشـکل لاـ الصـفه، والشاهـد علی ذلـک اعتقـاده بجواز رؤیه الله تعـالی من قِبـل المؤمنین والمنـافقین، فضـلًا عن استشهاده بطلب موسی (ع) للرؤیه.

ثمّ یتابع الغنیمان کلامه لیؤیّده بما ذکره الشـیخ ابن تیمیّه فی معنی الصوره، ونحن نورِد ما ذکره لنثبت أنّ ما ننسبه إلی ابن تیمیّه لیس من افتراءاتنـا علیه، بـل هـو صـریح کلاـم أتبـاعه؛ یقـول الغنیمـان: (قـال شـیخ الإسـلام: الصـوره: هی الصوره الموجوده فی الخارج، ولفظ «صَ وَ رَ» یدلّ

۱- شرح کتاب التوحید من صحیح البخاری: ج۱ ص۳۸۹- ۳۹۰.

على ذلك، وما من موجودٍ من الموجودات إلّا له صوره فى الخارج، وما يكون من الوقائع يشتمل على أمور كثيره صوره موجوده فى الخارج، ثمّ تلك الصوره الموجوده ترتسم فى النفس صوره ذهنيّه، فمثلاًـ صوره الواقعه، أو صوره المسأله، إمّا أن يُراد بها الصوره الخارجيّه، أو الصوره الذهنيّه.

وقد يقصد بالصوره: الوجه، كما فى «المسند» من حديث ابن عمر مرفوعاً:

«ونهى أن تضرب الصُّور، يعنى الوجه» .

وقال شيخ الإسلام أيضاً: لفظ الصوره فى الحديث كسائر ما ورد من الأسماء والصفات، التى قد يسمّى المخلوق بها، على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله اختصّت به، مثل العليم، والقدير، والرحيم، والسميع، والبصير، ومثل خلقه بيديه، واستوائه على العرش، ونحو ذلك.

وقال أيضاً: وكما أنّه لابدّ لكلّ موجود من صفات يقوم بها، فلابدّ لكلّ قائمٍ بنفسه من صوره يكون عليها، ويمتنع أن يكون فى الوجود قائم بنفسه ليس له صوره يكون عليها.

وبهذا يتبيّن أنّ الصوره كالصفات الأخرى، فأىّ صفه ثبتت لله تعالى بالوحى، وجب إثباتها والإيمان بها) (۱)

ثمّ يأتى الغنيمان بشواهد متعدّده على كون المراد من الصوره الشكل والهيئه، وينقل كلاماً لابن قتيبه وفيه: (الصوره ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين. . .) ، وكذلك كلاماً آخر لابن تيميّه وغيره وفيه: أنّ كلّ من يعتقد بعوده الضمير فى «صورته» إلى آدم فهو جهمىّ (۲)

۳. ما ورد فى (سلسله الرسائل الأنصاريّه، رسائل فى العقيده، رساله

۱- المصدر نفسه: ص ۳۹۰-۳۹۱.

۲- المصدر نفسه: ص ۳۹۱ وما بعدها.

تعریف أهل الإیمان بصحّه حدیث:

أنّ آدم خُلِق علی صوره الرحمن) لأبی عبد الله اللطیف حمّاد بن محمّد الأنصاری.

وقد ذکر المؤلّف أنّ سبب هذه الرساله إنکار ابن خُزَیمه لحدیث الصوره فی کتابه التوحید، بناءً علی أنّه لم یقف علی سندٍ ثابت له، فقام المؤلّف ببیان ما جاء عن الأئمّه فی هذا الحدیث، مع بیان طُرُقِهِ الدالّه علی ثبوته وصحّته، وکذلک إنکار الإمام مالک من قبله لهذا الحدیث لأمرین:

أوّلاً : لعدم بلوغ الروایه الصحیحه له.

ثانیاً : علی فرض بلوغها إلیه أنّه أنکره سَدّاً للذریعه، وإلّا فحدیث الصوره - بجمیع طرقه - لیس بأغرب من أحادیث الید والرِّجل والقدَم والعینین (۱)

من هنا یُفرد الأنصاری هذه الرسائل لإثبات صحّه الحدیث من حیث المتن والسند، وکذلک من خرّجه ومن صحّحه.

أمّا المتن الذی أسّس علیه کلامه فهو قوله (ص) :

«لا تُقبِّحوا الوجه، فإنّ ابن آدم خُلِق علی صوره الرحمن» (۲)

ولفظ الحدیث لیس فیه ضمیر کما فی المتن الذی ذکرناه سابقاً، بل فیه دلاله صریحه علی أنّ الصوره تعود إلی الله سبحانه وتعالی.

إلی أن یقول: (نعم، فقد تبیّن ممّا ذکرنا أعلاه أنّ هذا الحدیث صحّحه أئمّه الحدیث الإمام أحمد بن حنبل، وزمیله إسحاق بن راهویه، والحافظان الذهبی، وابن حجر العسقلانی، وکفی بهؤلاء قُدوهً فی هذا الشأن، ولیس مع

۱- سلسله الرسائل الأنصاریّه، رسائل فی التوحید (رساله تعریف أهل الإیمان بصحّه حدیث: إنّ آدم خُلق علی صوره الرحمن) : ص۱۶۹.

۲- المصدر نفسه: ص ۱۷۰.

من أنكر صحّه هذا الحديث حجّهٌ يُدْلي بها إلّا عدم ألفه لهذه اللفظه، كما قال ابن قتيبه، والله أعلم) (۱)

۴. ما ورد فی کتاب (إثبات الحَدّ لله تعالی. . .) للدشتی، فقد أورد الحدیث عن أبی هریره بهذا اللفظ: قال رسول الله (ص) :

«إذا ضرب أحدُکُم فلیَجتَنِب الوجه، ولا یَقُلْ: قَبّح اللهُ وجهَک، وَوَجه من أشبَهَ وَجهَک؛ فإنّ الله عزّ وجلّ خَلَقَ آدمَ علی صُورَته» .

قال المعلّق علی الکتاب: حدیثٌ صحیح، ثمّ ذکر رواته. . . إلی أن یقول:

(تنبیه: أهلُ السنّه یحملون هذا الحدیث علی ظاهره، ویُثبتون به لله تعالی

الصوره، ویقولون: الضمیر فی قول رسول الله (ص) :

«خلق الله آدم علی صورته» یعود إلی الرحمن عزّ وجلّ؛ لأمرین:

الأوّل : لحدیث عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله (ص) :

«لاـ تُقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن» رواه ابن أبی عاصم فی «السُّنّه: ۵۲۹» ، والآجری فی «الشریعه: ۷۲۵» ، وعبد الله بن أحمد فی «السُّنّه: ۱۰۲۴» ، والدارقطنی فی «الصفات: ۴۸» وهو حدیثٌ صحیح، قد صحّحه إمامان من کبار أئمّه أهل السنّه والحدیث، وهما: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهویه، وحسبک بهما عِلماً، واتّباعاً، وفقهاً.

والثانی : إجماع السَّلف فی القرون الثلاثه المفضّله علی عود الضمیر إلی الله تعالی.

قال ابن تیمیّه فی «بیان تلبیس الجهمیّه: ۶/۳۷۳» وهو یردُّ علی الرازی لتأویله هذا الحدیث: «والکلام علی ذلک أن یُقال: لم یکن بین السَّلف من القرون الثلاثه نزاعٌ فی أن یُقال: إنّ الضمیر عائد إلی الله، فإنّه مستفیضٌ من

۱- المصدر نفسه: ص۱۷۸.

طُرُق متعدّده عن عدد من الصحابه، وسياق الأحاديث كلّها تدلُّ على ذلك» . قلت: فعود الضمير إلى الرحمن فى هذا الحديث إجماع من أهل السنّه والجماعه، لم يُخالف فيه إلّا الجهميّه معطّله الصفات، وذلك بعد انقضاء القرون الثلاثه المفضّله كما قال ابن تيميّه فى «بيان التلبيس: ۶/۳۷۶» : «لمّا انتشرت الجهميّه فى المائه الثالثه، جعل طائفه الضمير منه عائداً إلى غير الله تعالى» ، ولهذا اشتدّ نكير أهل السنّه والجماعه على من تأوّل هذا الحديث وأعاد الضمير فيه إلى آدم (ع) ، أو إلى المضروب، ونسبوه إلى البدعه والجهميّه. . .) (۱)

كان هذا ما نقله المعلّق على كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى. . .) ولكن حتّى لا نذهب بعيداً، ولا يميناً ولا شمالاً، ننظر فى نفس كلمات ابن تيميّه فى كتاب (بيان تلبيس الجهميّه فى تأسيس بدعهم الكلاميّه) حيث يبدأ بحثه فى مناقشه الرازى المُنكِر لهذا الحديث، وينقل عن الرازى قوله:

(فصل: فى تأويل الرازى لحديث الصوره والردّ عليه:

قال الرازى: الفصل الأوّل فى إثبات الصوره: اعلم أنّ هذه اللفظه ما وردت فى القرآن، لكنّها وارده فى الأخبار. فالخبر الأوّل: ما روى عن النبىّ (ص) أنّه قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته» ، وروى ابن خزيمه عن أبى هريره عنه عن النبىّ (ص) أنّه قال:

«لا يقولنّ أحدكم لعبده قبّح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته» .

والجواب - من الرازى -: اعلم أنّ الهاء فى قوله (ص) «على صورته» يحتمل أن تكون عائده على شىء غير صوره آدم وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم (ع) ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى، فهذه طرقٌ

۱- إثبات الحدّ لله تعالى. . . : ص۱۶۸- ۱۶۹.

ثلاثه) (۱)

والرازی یضع هـذه الاحتمالات ویناقشـها بالتفصیل، ولکنّه یرجّح عوده الضـمیر إلی آدم (ع) ، فیقول: (الطریق الثانی: أن یکون الضـمیر عائـداً إلی آدم (ع) ، وهـذا أولی الوجوه الثلاـثه؛ لأنّ عود الضـمیر إلی أقرب مـذکور واجب، وفی هـذا الحـدیث أقرب الأشیاء المذکوره هو آدم (ع) ، فکان عود الضمیر

إلیه أولی، ثمّ علی هذا الطریق ففی تأویل الخبر وجوه) (۲)

والشاهـد الذی نرید أن نأتی به کمؤیّد علی ادّعائنا بأنّ ابن تیمیّه یعید الضـمیر فی «صورته» إلی الله هو أنّه ینقل کلام الرازی عن الطریق الثـالث والـذی هو عود الضـمیر إلی الله تعـالی، وعلی هـذا یُکمل ابن تیمیّه ومن بعـده موافقته علی هـذا الطریق أو الوجه ویستفیض فی البحث عن الاحتمالات والأوجه المؤیّـده لـذلک، فیقول: (الطریق الثالث: أن یکون الضـمیر عائـداً إلی الله تعالی، وفیه وجوه: الأوّل: . . .) (۳)

إلی أن یقـول ابن تیمیّه معلّقـاً علی هـذا الطریـق الـذی ذکره الرازی: (والکلاـم علی ذلـک أن یُقـال: هـذا الحـدیث لم یکن بین السـلف مـن القرون الثلاـثه نزاع فی أنّ الضـمیر عائـد إلی الله، فـإنّه مسـتفیضٌ مـن طرق متعـدّده عن عـددٍ من الصـحابه، وسـیاق الأحادیث کلّها یدلّ علی ذلک.

وهو أیضاً: مذکور فیما عند أهل الکتابین من الکتب کالتوراه وغیرها.

ولکن کـان من العلماء فی القرن الثالث من یکره روایته، ویروی بعضه، کما یکره روایه بعض الأحادیث لمن یخاف یفسـد عقله أو دینه. . . .

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۳۵۵-۳۵۶.

۲- المصدر نفسه: ج۶ ص۵۹.

۳- المصدر نفسه: ج۶ ص۳۶۴.

فصار الحدیث متواتراً بین الطائفتین - أی الفقهاء وأهل الأصول والکلام - وصاروا متّفقین علی تصدیقه، لکن مع تفریق بعضه عن بعض. . . .

ولکن لمّا انتشرت الجهمیّه فی المائه الثالثه، جعل طائفه الضمیر فیه عائداً إلی غیر الله تعالی، حتّی نقل ذلک عن طائفه من العلماء المعروفین بالعلم والسنّه فی عامّه أُمورهم، کأبی ثور، وابن خزیمه، وأبی الشیخ الأصفهانی،

وغیرهم، ولذلک أنکر علیهم أئمّه الدِّین وغیرهم من علماء السنّه) (۱)

وباعتبار أنّ الشیخ ابن تیمیّه یستند إلی کلام ابن قتیبه، کان لابدّ من إیراد ما ذکره ابن قتیبه فی کتاب (تأویل مختلف الحدیث والردّ علی من یریب فی الأخبار المدّعی علیها) حیث یقول: (قال أبو محمّد: والذی عندی والله أعلم أنّ الصوره لیست بأعجب من الیدین، والأصابع، والعین، وإنّما وقع الأُلف لتلک، لمجیئها فی القرآن، ووقعت الوحشه من هذه؛ لأنّها لم تأتِ فی القرآن، ونحن نؤمن بالجمیع، ولا نقول فی شیءٍ منه بکیفیّه ولا حَدّ) (۲)

وإلی هنا یبدو ویظهر لنا بشکل واضح وصریح أنّ ابن تیمیّه من القائلین بالاتّجاه الأوّل الذی یتقوّم بهذین العنصرین:

الأوّل: أنّ المراد من الصوره الشکل.

الثانی: أنّ الضمیر فی (صورته) یعود علی الله سبحانه وتعالی.

الحدیث عند أتباع محمد بن عبد الوهاب

تابع محمّد بن عبد الوهّاب ومن سار علی نهجه ابن تیمیّه رأیه فی حدیث

«خلق الله آدم علی صورته» ، وإلیک بعض أقوال أصحاب هذا الاتجاه:

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۳۷۳-۳۷۷.

۲- تأویل مختلف الحدیث والردّ علی من یریب فی الأخبار المدّعی علیها التناقض: ص۴۱۵.

الأوّل : ما ورد فی کتاب (الدرر السنّیه فی الأجوبه النجدیّه) جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمی النجدی الحنبلی (ت ۱۳۹۲ه-) وفیه سؤال: (وسُئِل الشیخ عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطین، عن قوله:

خلق الله آدم بیده علی صورته ، هل الکنایه فی قوله: علی صورته، راجعه إلی آدم. . . .

فأجاب: هـذا الحدیث المسؤول عنه، ثابت فی صحیح البخاری ومسلم عن النبیّ (ص) . . . إذا کان الضمیر عائداً علی آدم، فلا فائده فی ذلک، إذ لا یشکّ أحد أنّ الله خالق کلّ شیء علی صورته، وأنّه خلق الأنعام، والسباع، علی صورها؛ فأیّ فائده فی الحمل علی ذلک؟) (۱)

وبعد مناقشته فی أوجه الحدیث وتأییده القول برجوع الضمیر علی الله تعالی، یقول: (واللفظ الذی فیه علی صوره الرحمن، رواه الدارقطنی، والطبرانی، وغیرهما، بإسناد رجاله ثقات؛ قاله ابن حجر عن ابن عمر عن النبیّ (ص) ، وأخرجها ابن أبی عاصم، عن أبی هریره مرفوعاً، قال:

«من قاتل فلیجتنب الوجه، فإنّ صوره وجه الإنسان، علی صوره وجه الرحمن» ، وصحّح إسحاق بن راهویه اللفظ فیه، علی صوره الرحمن. . . وقال ابن قتیبه: الذی عندی - والله أعلم - أنّ الصوره لیست بأعجب من الیدین. . .) (۲)

ومع ما تضمّنه کلامه من التشبیه الواضح یتابع قوله: (فالذی ینبغی فی هذا ونحوه: إمرار الحدیث کما جاء، علی الرضی والتسلیم، مع اعتقاد أنّه: لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ) (۳).

فهو وإن نفی المثلیّه، ولکنّه لم ینفِ التشبیه، فلا یتبادر إلی الذهن أنّهم

۱- الدرر السنیه فی الأجوبه النجدیّه: ج۳ ص ۲۶۰.

۲- المصدر نفسه: ج۳ ص ۲۶۱-۲۶۲.

۳- المصدر نفسه: ص ۲۶۲-۳۶۳.

بقولهم لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ينفون التشبيه، فلعلّه يوجـد له شبيه، ولكنّه ليس مثلاً ـ له. وهؤلاء عنـدما اسـتدلّوا على نفى التشبيه بنفى المثليّه برهنوا على كونهم ليسوا من أهل العلم، ولا يميّزون بين نفى المثليّه ونفى التشبيه، أو

أنّهم يخـدعون القارئ والمخاطب كى لا يكتشف حقيقه رأيهم ومعتقـدهم، وهـذا عين ما فعلوه فى التجسـيم عندما أصـرّوا على قولهم بأنّه جسم ولكن ليس كالأجسام، حيث أثبتوا أصل الجسميّه ونفوا مثليّه الجسم بقولهم «ولكن ليس كمثل هذه الأجسام» .

وبالعوده إلى ما جاء فى الجواب فى الـدرر السنيّه، ومن أجل الجواب المتقـدّم يذكر جواباً آخر وفيه: (وأمّا السؤال عن الحديث الصحيح «

إنّ الله خلـق. . .» . . . وأنكر الإمـام أحمـد على من قـال: إنّ «الهـاء» فى قـوله «على صورته» عائـده على آدم؛ فقـال فى روايه أبى طالب، من قال: إنّ الله خلق آدم على صوره آدم، فهو جهمىّ. . .) (۱)

فضلاً عمّا ذكره بعد ذلك من كلام يزيد هذا الاحتمال، فراجع.

الثـانى : مـا ورد فى كتـاب (مجموع فتـاوى ومقالات متنوّعه، التوحيـد وما يلحق به) لابن باز، جمع وإشـراف د. محمّـد بن سـعد الشويعر، وفيه:

(السؤال الرابع : إنّ الله خلق آدم على صورته، هل معنى ذلك أنّ جميع ما لآدم من صفات تكون لله؟

الجواب : هذا ثبت عن رسول الله (ص) فى الصحيحين أنّه قال:

«إنّ الله خلق آدم على صورته» ، وجاء فى روايه أحمد وجماعه من أهل الحديث

«على صوره الرحمن» فالضمير فى الحديث الأوّل يعود إلى الله، قال أهل العلم كأحمد

۱- المصدر نفسه: ص۲۶۳.

وإسحاق بن راهويه وأئمّه السلف: يجب أن نمرّه كما جاء على الوجه الذى يليق بالله من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل، ولا يلزم من ذلک أن تكون صورته سبحانه مثل صوره الآدمى، كما أنّه لا يلزم من إثبات الوجه لله

سبحانه واليد والأصابع والقدَم والرِّضا والغضب وغير ذلک من صفاته أن تكون مثل صفات بنى آدم، فهو سبحانه موصوفٌ بما أخبر به عن نفسه أو أخبر به رسوله (ص) على الوجه اللائق به من دون أن يشابه خلقه فى شىءٍ من ذلک، كما قال عزّ وجلّ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ، فعلينا أن نمرّه كما جاء على الوجه الذى أراده الرسول (ص) من غير تكييفٍ ولا تمثيل. . .) (۱)

فهو إذن بصدد نفى المثليّه فقط، وكلامه واضح فى أنّ الله له يدٌ ولكن ليست مثل يدنا، وله أصابع ليست كأصابعنا، وله. . . أمّا التشبيه فصريح كلامه يُثبت ذلک!

وفى محاوله منه لصرف الأنظار عن حقيقه معتقده يتابع ابن باز القول: (. . . وهكذا لا يلزم أن تكون الصوره كالصوره، وهذه قاعده كليّه فى هذا الباب عند أهل السنّه والجماعه، وهى إمرار آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها من غير تحريف ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، بل يثبتون أسماءه وصفاته إثباتاً بلا تمثيل وينزّهونه سبحانه عن مشابهه خلقه تنزيهاً بلا تعطيل، خلافاً لأهل البدع من المعطّله والمشبّهه، فليس سمع المخلوق ولا بصر المخلوق ولا علم المخلوق مثل علم الله عزّ وجلّ، وإن اتّفقا فى جنس العلم والسمع والبصر لكن ما يختصّ به الله لا يشابهه أحدٌ من خلقه سبحانه وتعالى، وليس كمثله شىء؛ لأنّ صفاته صفاتٌ كامله لا يعتريها نقص بوجهٍ

۱- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه، التوحيد وما يلحق به: ج۶ ص۲۷۴-۲۷۵.

من الوجوه، أمّا أوصاف المخلوقين فيعتريها النقص والزوال فى العلم والسمع وفى البصر وفى كلّ شیء) (۱).

ونحن بدورنا نسأل: ما معنى نفى التشبيه من قِبل ابن باز وكذلك الاستشهاد بالآيه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ والقول منه بأنّ له يداً ولكن ليست كأيدينا وله. . . وله كلّ الصفات التى توجد فى المخلوقين، ولكنّها تختلف، فبماذا تختلف؟

هل تختلف يدنا عن يد الله بالطول والعرض؟ وهكذا الوجه؟ والصوره؟ و. . . وهو نفسه المصرّح فى بعض كلماته بأنّه سبحانه له أعضاء كأعضائنا نحن البشر، والاختلاف بينهما أنّ أعضاء البشر قابله للقطع، ولكن الله سبحانه لا يستطيع أحدٌ أن يقطع عضواً منه! وهل هذا إلّا القول بأنّه تعالى جسمٌ مركّب؟ وأنت تعلم ما هو المحذور من ذلك.

الثالث : ما ورد فى كتاب (فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء) جمع وترتيب أحمد الدويش. وردَ سؤالٌ فيه: (عن أبى هريره، عن النبىّ (ص) أنّه قال

: «خلق الله آدم على صورته ستّون ذراعاً» ، فهل هذا الحديث صحيح؟

الجواب: نصّ الحديث:

«خلق الله آدم على صورته ستّون ذراعاً» ثمّ قال: «إذهب فسلّم على أولئك النفر، وهم نفرٌ من الملائكه جلوس، فاستمع يحيّونك فإنّها تحيّتك وتحيّه ذرّيتك، فذهب، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمه الله، فزادوه ورحمه الله. فكلّ من يدخل الجنّه على صوره آدم طوله ستّون ذراعاً، فلم يزل الخلق تنقص بعده إلى الآن» . رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم. وهو حديثٌ صحيح، ولا غرابه فى متنه.

۱- المصدر نفسه: ج۶ ص۲۷۵.

الأوّل: أنّ الله لم يخلق آدم صغيراً قصيراً كالأطفال فی ذرّيته ثمّ نما وطال

حتّى بلغ ستّين ذراعاً، بل جعله يوم خلقه طويلاً على صوره نفسه النهائيّه طوله ستّون ذراعاً.

والثانی: أنّ الضـمير فی قوله «على صورته» يعود على الله بدليل ما جاء فی روايه أخرى صحيحه: «على صوره الرحمن» وهو ظاهر السياق ولا يلزم على ذلك التشبيه، فإنّ الله سـمّى نفسه بأسـماء سـمّى بها خلقه ووصف نفسه بصفاتٍ وصف بها خلقه، ولم يلزم من ذلـك التشبيه، وكـذا الصوره، ولاـ يلزم من إتيانهـا لله تشبيهه بخلقه؛ لأـنّ الاـشتراك فی الاسم وفی المعنى الكلّی لا يلزم منه التشبيه فيما يخصّ كلّاً منهما؛ لقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) (۱)

فهـل مراده غير القـول بـأنّ المعنى الـذی يطلـق ويُراد من الصوره للخلق هو نفس المعنى الـذی يطلق ويراد من صوره الله تعـالى، وهكذا فی العين واليد وغيرها من الصفات؟

الرابع : مـا ورد فی (شـرح الأـربعين النوويه) للعثيمين حيث يقول: (مسائـل الأسـماء والصـفات التی حصـل فيها خلاف. . . معنى حديث

«إنّ الله خلق آدم. . .» فحرّفه قومٌ تحريفاً مشـيناً؛ قالوا لأنّک لو قلت إنّها صوره الربّ عزّ وجلّ لمثّلت الله بخلقه؛ لأنّ صوره الشیء مطـابقه له، وهـذا تمثيـل. . . وجوابنـا على هـذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقّها لقلت خلق الله آدم على صوره الله لكن ليس كمثل الله شیء، فإن قال قائل اضربوا لنا مثلاً. . .) (۲).

الخامس : ما ورد فی كتاب (عقيده الراسخين فی العلم من الصحابه

۱- فتاوى اللجنه الدائمه للبحوث العلميّه والإفتاء: ج۳ ص۳۶۸-۳۶۹.

۲- شرح الأربعين: العثيمين: ص۴۵-۴۶.

والتابعين والأئمّه المرضيّين فی صفات ربّ العالمين) لسعود العثمان.

وهـذا الكتاب فيه رساله مفصّله فی هـذا الحديث، وبما أنّ المؤلّف كتب ما يقارب الثمانين صـفحه تشـتمل على الأبحاث التاليه المتعلّقه بحـديث «إنّ الله خلق آدم. . .» : ذِكر ألفاظ الحـديث، ذكر أئمّه ونقّاد الحـديث، ذكر ما نقل عن الإمام مالك، ذكر من صحيح روايه خلق الله آدم على صورته، قول إمام أهل السنّه، وغير ذلك، فإنّنا نحيل القارئ إلى الكتاب لمطالعته (۱)

السـادس : مـا ورد فی تعليقـات (الفتـاوی الحمويّه الكـبرى لشـيخ الإسـلام ابن تيميّه) لحمـد بن عبـد المحسن التويجری الأسـتاذ المشـارک بجـامعه الإمـام محمّـد بن سـعود الإسـلاميّه حيث يقول فی تعليقته على الكتـاب: (قـد وقع خلاـف فی هـذا الحـديث المسـمّى «حـديث الصوره» وعلى من يعود فی قوله: «خلق الله آدم على صورته» ؟ . . . والرأی الراجـح أنّ الضـمير عائـد إلى الله، وهـذا ما ذهب إليه الأئمّه والعلماء قـديماً وحـديثاً، وإثبات الصوره لله كإثبات سائر الصـفات، فتثبت لله كما ثبت السـمع والبصـر، والوجه، والقدَم. . . إلخ، بلا تكييف لذلک، وينزّه الله عن التشبيه والتمثيل. . .) (۲).

السابع : ما ورد فی كتاب (فتح الباری بشـرح صـحيح البخاری) بتحقيق وتعليق عبد الرحمن بن ناصر البرّاک الذی قال فی تعليقه على متن الكتـاب حيث ورد فيه ذكر حـديث الصوره: (قوله: «قال المازری: غلط ابن قتيبه فأجرى هـذا الحـديث على ظاهره. . .» ابن قتيبه يُعرَف بخطيب أهل السُّنّه، وله جهود فی الردّ على الزنادقه والمعتزله كما فی «تأويل مختلف الحديث» له. وما ذهب إليه ابن قتيبه من إثبات الصوره لله عزّ وجلّ، وأنّها ليست كصوره أحد

۱- عقيده الراسخين فی العلم: ص۶۳۷ إلى ص۷۱۸. فراجع.

۲- الفتاوی الحمويّه الكبرى: ص ۴۲۰-۴۲۲.

من الخلق، هو مذهب جميع أهل السنّه المثبتين لكلّ ما أثبته لنفسه وأثبته له رسول الله (ص) ، فكما يقولون: وجهٌ لا ـ كوجوه المخلوقين، يقولون: له صوره لا كصور المخلوقين، وقد دلّ على إثبات الصوره لله عزّ وجلّ قوله (ص) في الحديث الطويل:

«وتبقى هذه الأمّه وفيها منافقوها، فيأتيهم الله في الصوره التي يعرفونه بها» وهو نصّ صريح لا يحتمل، فلهذا لم يخالف أحدٌ من أهل السنّه في دلالته. وأمّا حديث:

«فإنّ الله خلق آدم على صورته» فقد استدلّ به أكثر أهل السُّنّه على إثبات الصوره أيضاً، وردّوا الضمير إلى الله تعالى، وأيّدوا ذلك بروايه من رواه بلفظ

«على صوره الرحمن. . .» (١)الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص ۴۲۰-۴۲۲.

(٢)(ونقول: بل غلط المازري عفا الله عنه، ولم يغلط ابن قتيبه) (٣).

ونفس هذا المعنى كرّره وأعاده البرّاك في الجزء الرابع عشر من الكتاب في الصفحه (١٢٩) فراجع.

وتلخّص ممّا تقدّم أنّ نظريّه المدرسه الوهّابيه هي نفس نظريّه ابن تيميّه وأتباعه في عدم نفي المثليّه وإن حاولوا نفي التشبيه، ولكن هناك تلازم كما قلنا بين التمثيل والتشبيه.

وصريح كلامهم أنّ المراد من الصوره هو ما يُرى بالحواسّ الظاهره، ولذا كان من الآثار التي رتّبها هؤلاء على الحديث هو أنّه سبحانه وتعالى قابل للرؤيه إمّا في الدُّنيا أو في البرزخ أو في النوم أو يوم الحشر و. . . وأنّه يُرى كما تُرى الأشياء بالعين الحسيّه، فهم إذن أثبتوا الصوره الحسيّه، وحينئذٍ لابدّ أن يكون لله صوره بمعنى الشكل الخارجي والهيئه الخارجيّه، وبمعنى الأمر المحسوس، وإلّا لو كان أمراً معقولاً معنويّاً فلا يمكن أن يُرى بالحواسّ

١- فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ العسقلاني: ج۶ ص۳۹

٢- .

٣- الفتاوى الحمويّه الكبرى: ص ۴۲۰-۴۲۲.

الظاهريّه كالعين الباصره الماديّه.

والشاهد على ما نقوله ما ورد فى بعض الروايات، وفى أهمّ مصادر الحديث عند أهل السنّه، ومن ذلك:

الروايه الأولى : فى (صحيح البخارى) و (صحيح مسلم) وفيها:

«عن أبى هريره أنّ أناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامه؟ فقال رسول الله (ص) :

هل تمارون فى القمر ليله البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال:

فهل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا.

قال:

فإنّكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامه فيقول: مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبع، فمنهم مَن يتبع الشمس، ومنهم مَن يتبع القمر، ومنهم مَن يتبع الطواغيت، وتبقى هذه الأمّه فيها منافقوها، فيأتيهم الله فى غير الصوره التى يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله فى الصوره التى يعرفون، فيقول أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتّبعونه ويضرب جسر جهنّم. . .» (۱)

الروايه الثانيه : أيضاً فى (صحيح البخارى) و (صحيح مسلم) وفيها:

«عن ابن جرير قال: كُنّا جلوساً عند النبىّ (ص) فنظر إلى القمر ليله البدر، فقال:

إنّكم سترون ربّكم كما تَرونَ هذا القمر، لا ـ تضامون فى رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاه قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا،

۱- صحيح البخارى: ج۱ ص۲۰۴، كتاب الصلاه، باب فضل السجود، وج۹ ص۱۵۶، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء» ، وج(۸) ص۱۴۶، كتاب ما جاء فى الرقائق، باب الصراط جسر جهنّم، صحيح مسلم: ج۱ ص۱۶۳، كتاب الإيمان، باب: ۸۱ معرفه طريق الرؤيه، ح۲۹۹.

ثمّ قرأ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ سوره ق، الآیه: ۳۹» (۱)صحیح البخاری: ج۹ ص۱۵۶، کتاب التوحید، باب «وجوهٌ یومئذٍ ناظره» .

(۲)

الروایه الثالثه : فی (صحیح البخاری) و (صحیح مسلم) وفیها:

«عن أبی سعید الخدری: أنّ أناساً فی زمن رسول الله (ص) قالوا: یا رسول الله، هل نری ربّنا یوم القیامه؟ قال رسول الله: نعم.

قال:

هل تضارّون فی رؤیه الشمس بالظهیره ضوء لیس فیها سحاب؟ قالوا: لا. قال:

وهل تضارّون فی رؤیه القمر لیله البدر ضوءٌ لیس دونه السحاب؟ قالوا: لا. قال النبیّ (ص) :

ما تضارّون فی رؤیه الله تبارک وتعالی یوم القیامه إلّا کما تضارّون فی رؤیه أحدهما. . .» (۳)

الروایه الرابعه : فی (صحیح البخاری) وفیها:

«عن جریر بن عبد الله: قال رسول الله (ص)

: إنّکم سترون ربَّکم عیاناً» (۴)

قال القسطلانی شارحاً لبعض ألفاظ الحدیث: عِیاناً - بکسر العین - من قولک: عاینت الشیء عیاناً، إذا رأیته بعینک (۵).

۱- صحیح البخاری: ج۱ ص۱۴۵، کتاب الصلاه، باب فضل صلاه العصر، وص۱۵۰، باب فضل صلاه الفجر، وج۶ ص۱۷۳، کتاب القرآن، باب تفسیر سوره «ق» ، وج۹ ص۱۵۶، کتاب التوحید، باب: وکان عرشه علی الماء، وصحیح مسلم، ج۱ ص۴۳۹، کتاب الصلاه، باب

۲- ۷، فضل صلاتی الصبح والعصر والمحافظه علیهما، ح۶۳۳.

۳- صحیح البخاری: ج۶ ص۵۶، کتاب القرآن، باب تفسیر سوره النساء، وج۹ ص۱۵۸، کتاب التوحید، باب «وکان عرشه علی الماء» ، وصحیح مسلم: ج۱ ص۱۶۷، کتاب الإیمان، باب ۸۱، باب معرفه طریق الرؤیه، ح۳۰۲.

۴- صحیح البخاری: ج۹ ص۱۵۶، کتاب التوحید، باب «وجوهٌ یومئذٍ ناظره» .

۵- إرشاد الساری شرح صحیح البخاری: ج۱۰ ص۳۹۹.

الروایه الخامسه : فی (صحیح مسلم) وفیها: عن صهیب، عن النبیّ (ص) قال:

«إذا دخل أهل الجنّه الجنّه، یقول الله تبارک وتعالی: تریدون شیئاً أزیدکم؟ فیقولون: ألم تبیّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنّه وتجنّبنا من النّار؟ ! قال: فیکشف الحجاب، فما أُعطوا شیئاً أحبّ إلیهم من النظر إلی ربّهم عزّ وجلّ» (۱).

وقد یقول قائل بأنّ هذه الروایات غیر مقبوله عند أهل السنّه.

والجواب: إنّکم تصرّحون بخلاف ذلک، کما ورد فی کتاب (أحادیث العقیده المتوهّم إشکالها فی الصحیحین) حیث یقول: (هذه الأحادیث تدلّ دلاله واضحه علی إثبات الصوره لله تعالی، ولا نعتنی أن یتّهمنا أحدٌ بالتمثیل والتشبیه. . . ولا یجوز تأویل الحدیث فیه وصرفه عن ظاهره لمجرّد توهّم التشبیه والتمثیل) (۲).

والغرض من سیاقها هنا بیان معنی قوله: «

فیأتیهم الله تبارک وتعالی فی صوره غیر صورته التی یعرفونه. . .» کما دلّت هذه الأحادیث علی أنّ الله تعالی هو نفسه الذی یتحوّل من صوره إلی صوره، وتدلّ أیضاً علی أنّ رؤیه الله واقعه، وأنّه تعالی یأتیهم ثلاث مرّات فی صور متغایره.

فیتبیّن من الروایات المتقدّمه أنّ رؤیه الله تعالی فی یوم القیامه متحقّقه بهذه العین الظاهره والمجرّده، وذلک علی نحو نوع من اتّصال شعاع من عین الإنسان بذاته تعالی، ثمّ إنّ جسمه تعالی یعکس ذلک الشعاع علی عین الإنسان ثانیهً « إنّکم سترون ربّکم کما ترون هذا القمر. . .» ، وهذه الرؤیه

۱- صحیح مسلم: ج۱ ص۱۶۳، کتاب الإیمان، باب: ۸۰، باب إثبات رؤیه المؤمنین ربّهم فی الآخره، ح۲۹۷.

۲- أحادیث العقیده المتوهّم إشکالها فی الصحیحین جمعاً ودراسهً: ص۱۶۹-۱۳۷.

غير منحصره بخاصّه العباد، بل المنافقون كذلك سوف يرون ربّهم، وأنّه تعالى صوره وجسماً يتأثّر بالتأثيرات العرضيه كالحركه والتحوّل وغيرهما، بالإضافه إلى أنّه تعالى له مكان خاصّ ويظهر عياناً أمام أعين العباد.

وكذلك يستفاد من أحاديث الرؤيه أنّ لله تعالى صوراً مختلفه وأشكالاً متعدّده، يعرف العباد بعضها وينكرون بعضها الآخر، فإذا جاءهم بالصوره التي يعرفونه بها اتّبعوه، «فيأتيهم الله في غير الصوره التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم. . فيقولون: نعوذ بالله منك. . . فيأتيهم الله في الصوره التي يعرفون» .

وفي بعض الأحاديث التي لم نذكرها ورد فيها أنّه تعالى له ساق وهو بمثابه علامه فارقه وخاصّه يعرفون بها ربّهم، وما دام الله لم يكشف عن ساقه لم تحصل لهم تلك المعرفه، وفي بعضها أيضاً أنّه تعالى يتعجّب ويضحك وينخدع بغدر الإنسان المذنب إيّاه.

وهنا نسأل أتباع هذه العقيده: هل الله سبحانه وتعالى حجمه يوم القيامه وجسمه مثل أحجام الناس وأجسامهم، وكيف يكون جالساً على العرش، وعلى أيّه هيئه؟ تعالى الله سبحانه عمّا يعتقدون ويقولون! !

وابن تيميّه له تعليق على مثل هذه الروايات، وذلك من قبيل ما ورد من كلامه في ذيل هذه الروايات في (بيان تلبيس الجهميّه) حيث يقول: (والمقصود هنا بيان ما في الأحاديث المشهوره من قوله (ص

) : «فيرونه في صوره غير صورته التي رأوه فيها أوّل مرّه» وأنّ تلك هي هذه المرّه التي تجلّى فيها لفصل القضاء بين عباده، فخاطبهم وحاسبهم، ثمّ بعد ذلك جزاهم، فأمر أن يتبع كلّ قومٍ معبودهم) (۱).

وفي مناقشته مع الرازي في تأويله الأوّل لحديث الصوره يقول ابن تيميّه:

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۷ ص۵۸.

(والكلام على ما ذكره من وجوه: أحدها: أنّه من تأمّل سياق هذه الأحاديث وما اتّفقت عليه من المعانى وسياقها، وما فيها من الإخبار بأنّ الله يأمر كلّ من عَبَد غيره أن يتبع معبوده، فيمثّله لهم وأنّه إذا تميّز الموحّدون من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذى رأوه أوّلاً؟ فلمّا تثبّتهم بالقول الثابت تجلّى لهم فى الصوره التى يعرفون فيسجدون له، ولمّا رفعوا رؤوسهم من السجود وجدوه قد تحوّل فى الصوره التى رأوه فيها أوّل مرّه، ثمّ إنّهم يتبعونه بعد ذلك حتّى يمرّوا على الصراط، علم بالإضطرار أنّ الذى يأتيهم فى هذه الصوره هو ربّ العالمين نفسه لا ملك من الملائكه ولا مجرّد بعض آياته) (۱)

فهو إذن يصرّح باعتقاده أنّ الله سبحانه وتعالى يأتى يوم القيامه ويبدّل صورته حتّى يمتحن عباده، وهل يعبدون غيره، لأنّهم فقط يعرفونه بالصوره، فيبدّل الله تعالى شكله الخارجى فلا يعبدونه، فيقول سبحانه: أنتم الموحّدون. وكأنّ التوحيد يتمّ بتغيير الصوره! !

ويتابع ابن تيميّه اتّهامه كعادته لمن يخالفه فى معتقداته فيقول: (ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحه المنصوصه إلى مَلك من الملائكه أو مجىء شىء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يعلم بالاضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرامطه وتحريف الكلم عن

مواضعه ما لا يمكن سدُّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ. . .) (۲).

۱- المصدر نفسه: ج۷ ص۷۵-۷۶.

۲- المصدر نفسه: ج۷ ص۷۶.

موقف ابن تیمیه من نصوص البخاری ومسلم

قد یقول قائل أیضاً بأنّ هذه النصوص الوارده فی صحیحی البخاری ومسلم لا یوافق ابن تیمیّه علیها، بل هو یناقشها سنداً ومتناً، ولعلّه یرفض کلّ المعانی الوارده فیها مثل تحوّل الله تعالی من حالٍ إلی حال. فهل هذا ینسجم مع مواقف ابن تیمیّه واقعاً أم لا؟

والجواب: أمّا من حیث السند، فإنّ ابن تیمیّه یقول فی کتاب (مجموعه الفتاوی) : (أمّا النصوص العامّه فمثل ما فی الصحیحین عن أبی هریره أنّ الناس قالوا: یا رسول الله هل نری ربّنا یوم القیامه. . . ؟ هذان الحدیثان من أصحّ الأحادیث) (۱)

وکذلک فی موضعٍ آخر من هذا الکتاب، وبعد أن ینقل روایه رؤیه الله تعالی یوم القیامه، یقول: (فهذا الحدیث أصحّ حدیثٍ علی وجه الأرض) (۲).

وطبعاً لا ینحصر الأمر فی قبوله مثل هذه المسائل فی قضایا التوحید، بل فی النبوّه والإمامه أیضاً کانت هناک معتقدات فاسده له لا تعدّ ولا تحصی، لیس هذا موضع بحثها.

وأیضاً ورد مثل هذا المضمون فی کتابه (بیان تلبیس الجهمیّه) حیث قال:

(أمّا هذا الخبر فی الجمله فهو متواتر عند أهل العلم) (۳).

هذا من حیث السند. وأمّا من حیث المضمون، فإنّه یصرّح بأنّ الذی أتاهم هو الله بنفسه - کما فی الأحادیث المتقدّمه - ولیس ملکاً من الملائکه،

۱- مجموعه الفتاوی: ص۲۵۸.

۲- المصدر نفسه: ص۲۹۴-۲۹۶.

۳- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۷ ص۶.

فإتيان الله تعالى فى الحديث ليس فيه كنايه ولا مجاز ولا تأويل، هذا أوّلاً.

وثانياً: يصرّح بأنّه تعالى هو الذى يتحوّل، لا أنّ العيون تراه ويخيّل لها كذلك، فالتحوّل ليس فى عين الرائى، بل فى المرئىّ.

وهذا ما صرّح به فى موارد متعدّده منها:

المورد الأوّل : قال فى (بيان تلبيس الجهميّه) : (من تأوّل سياق هذه الأحاديث وما اتّفقت عليه من المعانى وسياقها، وما فيها من الإخبار بأنّ الله يأمر كلّ من عبد غيره أن يتبع معبوده، فيمثّله لهم وأنّه إذا تميَّز الموحّدون من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذى رأوه أوّلاً؟ فلمّا تثبّتهم بالقول الثابت تجلّى لهم فى الصوره التى يعرفون. . . عُلِم بالإضطرار أنّ الذى يأتيهم فى هذه الصوره هو ربّ العالمين نفسه لا ملك من الملائكه ولا مجرّد بعض آياته، ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحه المنصوصه إلى مَلك من الملائكه أو مجىء شىء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يُعلم بالإضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرمطه وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سدُّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ، فمن جعل هذا محتملاً لم يمكن قطّ أن يخبر أحدٌ أحداً بشىء من الألفاظ المبيّنه لمراده) (۱).

المورد الثانى : ذكره أيضاً فى (بيان تلبيس الجهميّه) يقول بعد أن أورد هذه الأحاديث والتى فيها:

«. . . ثمّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فى الصوره التى رأوه فيها أوّل مرّه» : (والرابعه: حين يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فى الصوره التى رأوه فيها أوّل مرّه. وهذا تفسير ما فى حديث أبى هريره المتقدّم مع أبى سعيد حيث قال:

«فيأتيهم الله فى صوره غير صورته التى يعرفون» وأنّ التى يعرفون

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۷ ص۷۵-۷۶.

هی التی یُکشف فیها عن ساقٍ فیسجدون له، ثمّ یرفعون رؤوسهم وقد تحوّل فی صورته التی رأوه فیها أوّل مرّه، فیتّبعونه حینئذٍ) (۱)

فابن تیمیّه لا یکتفی بمعتقده بل إنّه مع ذلک یستنکر علی علماء المسلمین الذین نزّهوا الله، ورفضوا نسبه التحوّل إلیه تعالی من مکانٍ إلی مکان، واتّهمهم بالمعطّله. وهذا ما خالف فیه ابن تیمیّه مرتکزات العقیده التوحیدیّه وما أجمع علیه علماء المسلمین باستحاله التغیّر علی الله تعالی، لاستلزامه الحدوث.

وبناءً علیه، لابدّ من تحدید موقف واضح من هذه الروایات، والقول بأنّه إمّا أنّ الله تعالی لم یأتِ، أو القول بأنّ التغیّر عند الرائی لا عند المرئی.

وذکر البعض بأنّه حتّی لو قبلنا هذه الروایات الوارده فی صحیحی البخاری ومسلم، لکن لا یمکننا القبول بالتفسیر القائل بأنّ المرئی – الله تعالی – یتغیّر أو یتبدّل من صوره إلی صوره، أو یتحوّل، وما شاکل ذلک، وإنّما الرائی مخیّلته تتبدّل، والله ثابت لا صوره له فی الخارج.

ومن هؤلاء البعض من الذین رفضوا ولم یوافقوا ابن تیمیّه من هو فی صلب مدرسته وهو الشیخ العثیمین فی تعلیقه علی صحیح مسلم حیث ذکر

ذلک فی کلامٍ طویل جاء فی مضمونه: (وهل کان الناس یعرفون صوره الله، فیأتیهم علی صوره علی غیر هذا الوصف، أو هل المعنی أنّه یتغیّر – الله – أو أنّ یتغیّر نظر الناس... بمعنی یخیّل إلیهم أنّه بصوره غیر صورته، الظاهر المراد الثانی، وإن کان هذا خلاف ظاهر اللفظ؛ لکن لأنّ الله تعالی لا یتغیّر فیحمل علی هذا.

والحاصل أنّهم یرونه علی صوره معیّنه فی أوّل الأمر ثمّ علی صورته،

۱- المصدر نفسه: ج۷ ص۳۴-۳۵.

ولكن هذا فى مخيّله الرائى) .

ويتابع العثيمين القول بأنّ هذا له موارد متعدّده لابدّ فيها من التأويل، كما فى حديث

: فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يُبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها. فهذه قطعاً ليس المراد ظاهرها لأنّ يد الإنسان حادثه لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله جزءاً من بشر.

ولذا يقول: (إنّ التأويل لابدّ أن ينقسم إلى قسمين: تأويل لا وجه له، وتأويل له وجه فى اللغه العربيّه. . .) (۱).

فهل يكون الشيخ العثيمين ابن مدرسه تيميّه وأبرز ممثّلى منهجه من القرامطه أو من المعطّله، أم أنّ ما هو حلالٌ لهم حرامٌ على غيرهم؟

ومن الذين يتّفق معهم ابن تيميّه فى أكثر معتقداته، ولكنّه يخالفه فى مسأله نسبه التغيّر إلى الله تعالى ابن قيم الجوزيه؛ حيث يقول فى كتاب (هدايه الحيارى فى أجوبه اليهود والنصارى) : (بل جميع النبوّات من أوّلها إلى آخرها متّفِقَةٌ على أصول: أحدها: أنّ الله - سبحانه وتعالى - قديمٌ واحدٌ لا شريك له فى ملكه، ولا نِدَّ له ولا ضِدَّ، ولا وزير ولا مُشير، ولا ظهير، ولا شافع إلّا من بعد إذنه. . . .

الرابع : أنّه لا يتغيّر ولا تعرض له الآفات، من الهَرَم والمرض والسِّنَهِ والنَّوم والنِّسيان والنَّدم والخوف والهمّ والحزن، ونحو ذلك. . .) (۲).

فتبيّن أنّ الشيخ ابن تيميّه بكلام ابن قيّم الجوزيه مخالف لجميع الرسالات.

ومن أولئك الذين خالفهم ابن تيميّه - وهم فى نفس المنهج أيضاً - الدارمى فى كتابه (ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى

۱- راجع: التعليق على صحيح مسلم: ج۱ ص۶۲۳-۶۲۵.

۲- هدايه الحيارى. . . (آثار الإمام ابن قيم الجوزيه وما لحقها من أعمال - ۱۶ : ص۳۶۸.

العنیـد) ، حیث یقول: (فـإذا مَثُـلَ فی أعینهم غیر ما عرفوا من الصـفه نفروا وأنکروا إیمانهم بصـفه ربوبیّته التی امتحن الله قلوبهم، فلمّـا رأی أنّهم لاـ یعرفون إلّـا الـذی امتحن الله به قلوبهم تجلّی لهم فی الصوره التی عرفهم فی الـدُّنیا فـآمنوا به وصـدّقوا ومـاتوا ونشروا علیه من غیر أن یتحوّل الله من صوره إلی صوره، ولکن یمثل ذلک فی أعینهم بقدرته) (۱)

ابن تیمیه والتشبیه فی حدیث الصوره

بعـد أن أثبتنـا فی الأبحـاث السـابقه أنّ ابن تیمیّه قائـل بالتجسیم ومصـرّح به بشـکلٍ قاطع، وأنّه أیضاً من المشـبّهه ولو من بعض الوجوه، لأنّ التشبیه من جمیع الوجوه غیر معقول أصـلًا، ولکن فی کلماته عن حدیث (الصوره) وما یتعلّق به من أمور صـرّح ابن تیمیّه بأنّ علماء المسلمین ذمّوا التشبیه، فهل هو بعد نقله ذمّ أئمّه وعلماء المسلمین للتشبیه کان من المشبّهه أم لا؟

فی کتـاب (درء تعارض العقل والنقل) یقول: (وممّا یوضّـح هـذا أنّ السـلف والأئمّه کثُرَ کلامهم فی ذمّ الجهمیّه النفاه للصـفات وذمّ المشبّهه أیضاً) (۲)

فنفی التشبیه وذمّه بحسب کلامه هو رأی الأئمّه ورأی السـلف الصالح، وعلماء المسـلمین، وسـبق أیضاً أن ذکرنا أنّ موقف أئمّه أهل البیت (ع) هو نفی التشبیه کما ورد فی کتاب (التوحید) للشیخ الصدوق عن الإمام الرِّضا (ع) أنّه قال:

«فلیس اللهَ عرف من عرف بالتشبیه ذاته، وبالإقرار یکمل الإیمان به، ولا دیانه إلّا بعد المعرفه، ولا معرفه إلّا بالإخلاص، ولا

۱- ردّ الإمام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المرسی: ص۶۴.

۲- درء تعارض العقل والنقل: ج۱ ص۲۴۹، وفی بعض النسخ: ج۱ ص۱۵۰.

إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه» (۱)

وبهذا تكون مسأله نفى التشبيه من المسائل التى تسالمت عليها كلمات أئمّه وعلماء ومدارس جميع المسلمين من السنّه والشيعه.

وعلى هذا الأساس لابدّ من النظر فى كلمات ابن تيميّه وأتباعه من الوهّابيه فى حديث (الصوره) لنرى هل هم من القائلين بالتشبيه أم لا؟

وهذا يضاف إلى ما ذكرناه وأثبتناه فى الأبحاث السابقه من كونه مشبّهاً بلا أدنى شبهه، وقد أوردنا جمله من كلماته التى صرّح بها بهذا المعتقد.

بالعوده إلى أحاديث الصوره وألفاظها المتعدّده الوارده بمضمون واحد ذكرنا بأنّه يوجد فى هذه النصوص أقوال متعدّده، وفسّرت بتفاسير متعدّده، وقلنا بأنّ القول الأوّل فى تفسير هذه النصوص يقوم على عنصرين أساسيّين:

الأوّل : أنّ الضمير فى (صورته) يعود على الله تعالى، فيكون المعنى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق آدم على صوره نفسه سبحانه وتعالى.

وابن تيميّه ذكر ذلك فى (بيان تلبيس الجهميّه) حيث قال تحت عنوان: نقل المؤلّف لاتّفاق السلف فى القرون الثلاثه على أنّ الضمير فى حديث الصوره يعود إلى الله: (والكلام على ذلك أن يقال: هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثه نزاع فى أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّده عن عدد من الصحابه، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك) (۲)

فعود الضمير إلى الله تعالى هو معتقد ابن تيميّه وعلماء السلف بحسب قوله، وقد لا يكون هذا موضع الخلاف معه، إذ حتّى لو سلّمنا بعود الضمير

۱- توحيد الصدوق: ص۳۷.

۲- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۳۷۳.

على الله تعالى، ووافقناه على ذلك، تبقى المشكله فى العنصر الثانى وهو فى تفسير المراد من الصوره، حيث يصرّ ابن تيميّه على أنّ المراد من الصوره ليس هى الصفه والصوره المعنويّه المدركه بالعقل، وإنّما الصوره الحسيّه والهيئه الخارجيّه والشكل.

وهـذا مـا فصّل فيه الحـديث فى (بيان تلبيس الجهميّه) ، وقـد أشـرنا إلى بعض كلماته سابقاً، ونضـيف إليها نصوصاً أخرى حيث يقول فى إبطـال التأويلات الثلاثه التى ذكرها الرازى: (وأمّا التأويلات الثلاثه، التى ذكرها فى الطريق الثالث، فالكلام فى إبطالها فقط، إذ لفظ الحديث مع سائر الأحاديث موافقه لهذه الطريق، كما جاء «على صورته» و «على صوره الرحمن» و «على صورتى» .

أمّا التأويل الأوّل، وهو قوله: «المراد من الصوره: الصفه» - كما بيّناه - فيكون المعنى: أنّ آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات. . .) (۱).

وبمـا أنّ ابن تيميّه ذكر فى كلامه التأويلات الثلاثه التى ذكرها الرازى فى الطريق الثالث، كان لابـدّ من الإشاره إلى هـذا الطريق الثالث وتأويلاته الثلاثه من كلام الرازى.

وقـد أشـار المعلّق على كتـاب (بيان تلبيس الجهميّه) فى قوله: (الطريق الثالث من الطرق الثلاثه التى ذكر الرازى فى عود الضـمير على أحدها فى قوله (ع) :

«إنّ الله خلق آدم على صورته» بقوله: «يحتمل أن يكون عائداً إلى شـىء غير صوره آدم (ع) ، وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم.

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۴۷۲-۴۷۳.

ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى» .

وذكر فى الطريق الثالث ثلاثه وجوه، وهى:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد من الصوره الصفه.

الوجه الثانى: أن يكون المراد منه إضافه خلق.

الوجه الثالث – وهو تأويل الغزالى -: أنّ نسبه ذات آدم إلى البدن كنسبه البارى إلى العلم) (۱)

ولكن ابن تيميّه يناقش الرازى فى تأويله عدم عود الضـمير إلى الله تعالى فى كلامٍ طويل وفى مضمونه: أنّ تفسير الصوره بالصفه أو بالصوره المعنويّه أو الروحانيّه غير ثابت فى نفسه، ويمكن أن يكون الحديث دالّاً عليه باللزوم والتضـمّن، وقصر الحديث عليه باطل قطعاً، فإذن يريد ابن تيميّه القول بأنّ ظاهر الحديث ليس الصفه المعنويّه بل الصفه الخارجيّه؛ يقول: (وأيضاً: فقوله: «

خلق آدم على صورته، طوله ستّون ذراعاً» إلى قوله:

«فكلّ من يدخل الجنّه يدخلها على صوره آدم» صريحٌ فى أنّه أراد صوره آدم المخلوقه لا المقدّره) (۲)

وروايته لهـذا الحـديث وتعليقه عليه بأنّ المراد من صوره آدم الصوره المخلوقه، شاهـدٌ آخر على كون معتقد ابن تيميّه أنّ المراد من الصوره الشكل الخارجى.

ثمّ إنّ مـا ورد فى الحـديث عن طول آدم وأنّه سـتّون ذراعاً لم يـدخل فيه لفظ الطول وقـدره، فلا يكون ذلك داخلًا فى مسـمّى الصوره، ونتيجه ذلك أنّه تعالى لا يكون طوله ستّين ذراعاً كطول آدم، والتشابه بين آدم والله تعالى

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۴۷۲.

۲- المصدر نفسه: ج۶ ص۴۷۱.

هو فقط بالصوره، بغضّ النظر عن كونه تعالى أطول من آدم أو أعرض منه، فحينئذٍ أين يكون التشابه؟

يقول: (من المعلوم أنّ الشيئين المخلوقين قد يكون أحدهما على صوره الآخر مع التفاوت العظيم فى جنس ذواتها) أى – مثلًا – قد يكون الأوّل طوله ۱۵۰ كيلومتر، والثانى طوله ستّون ذراعاً، فالقدر والطول مختلفان، أمّا الصوره فواحده.

فالقول الذى اختاره ابن تيميّه إذن فيه ثلاثه أمور كما ذكرنا مراراً:

الأوّل: أنّ الضمير يعود على الله تعالى.

الثانى: أنّ المراد من الصوره الشكل.

الثالث – وهو ما صرّح به فى الكثير من كلماته –: أنّ هذه الصوره والشكل هى على صوره شابّ أمرد.

بعد ذلك نعود إلى أساس الحديث وهو التشبيه الذى وقع فيه ابن تيميّه.

فى المقدّمه قلنا بأنّه لابدّ من التمييز بين التشبيه والتمثيل، فنفى المثليّه عن الله تعالى لا يعنى بالضروره نفى التشبيه عنه تعالى.

على سبيل المثال: لو كان لدينا إناءان، فالنسبه بينهما هى أنّهما مثلان، وهذا مثل هذا، ولو أبدلت أحدهما بالآخر، ووضعته مكانه لا أستطيع تمييز أحدهما عن الآخر لأنّه يوجد تطابق تامّ. هذا بالنسبه للمثليّه.

ومثال آخر: إذا كان أمامى قلمان فهما متشابهان، وطولهما واحد، ولكن هناك بعض الخصوصيّات لكلّ واحدٍ، فإذن يكون هناك تشابه من وجه، وتغاير من وجهٍ آخر.

والسؤال المطروح على ابن تيميّه وأتباعه ولاسيّما الوهّابيه:

إنّكم فى معرفه الله سبحانه وتعالى أتنفون المثليّه والتشبيه من كلّ

الجهات، أم تنفون المثليّه فقط، فتقولون بأنّه ليس كمثله شيء، ولكنّه يمكن أن يشبهه شيء من بعض الوجوه لا من كلّ الوجوه؟ وإلّا لو أشبهه فى جميع الوجوه لصار مثله.

بعباره أخرى: هل قولكم: «بلاـ تشبيه» مرادكم منه نفى التشبيه مطلقاً أم نفى التشبيه من بعض الوجوه؟ فأىّ واحدٍ من ذلك مرادكم ومقصودكم؟

والجواب: صريح كلام ابن تيميّه وإن كان يتضمّن أنّه تعالى: لا نِدَّ له، لا نظير له، لا عِدل له، لا مساوى له. . . ولكنّه يقول أيضاً: له تعالى شبيه من بعض الوجوه وإن كان ليس له شبيه من كلّ الوجوه.

وهذا من أوضح درجات الشرك حسب مدرسه أهل البيت (ع) كما يقول الإمام الرِّضا (ع) :

«لا إخلاص مع التشبيه» .

ولا يمكن للإنسان أن يكون موحِّداً حقيقيّاً مع القول ولو بدرجه من التشبيه، فأين قال ابن تيميّه مثل هذا الكلام؟

فى كتاب (بيان تلبيس الجهميّه) وفى الهامش عنوان: «نفى التشبيه من كلّ وجه هو الجحود والتعطيل لربّ العالمين» ، يقول: (وإذا كان الأمر كذلك، عُلِمَ أنّ نفى التشبيه من كلّ وجه هو التعطيل والجحود لربّ العالمين، كما عليه المسلمون متّفقون، كما أنّ إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لربّ العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا) .

وهذا تدليس وكذب واضح، فكيف يدّعى بأنّ المسلمين متّفقون على أنّ نفى التشبيه من كلّ وجه جحودٌ لربّ العالمين، ويدخل فى إطار التعطيل، وأنّه إذا لم نشبّه الخالق بالمخلوق من بعض الوجوه نكون من الكافرين؟ وأين هو هذا الاتّفاق على مثل هذا الكلام فى أقوال علماء المسلمين وأئمّتهم؟

ويتابع القول: (إذ لفظ التشبيه فيه عمومٌ وخصوص، كما سنبيّنه، ومن

هنـا ضلّ فيه أكثر الناس، إذ ليس له حـدٌّ محـدود، وما هو منتفٍ بالاّتفاق بين المسـلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء المقرّين بـالله، معلوم بضـروره العقـل، ومنه مـا هو ثـابت بالاّتفاق بين المسـلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء، للتقرير بالصانع) .

فيجب بحسب كلامه نفى التشبيه عن الله، وكذلك يجب إثبات التشبيه له تعالى، لا أنّه يجوز.

(فلمّـا كـان لفظ التشبيه يُقـال على مـا يجب إنتفـاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسنّه به مطلقاً، لا فى نفى ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص فى النفى بلفظ: المثل والكفو والندّ والسـمىّ، وجاء لفظ الشبه فى الإثبات مقيّداً فى كلام أصحاب النبىّ (ص) وتابعيهم، كما روى عثمان بن سعيد الدارمى. . .) (۱)

نعم، هذا هو التأسيس النظرى للشيخ الأموى، ولخطّ معاويه وبنى أميّه وهو القول: بأنّه إن لم تكن مشـبّهاً من بعض الوجوه فأنت معطّل، وأنت جاحد لربّ العالمين! !

إلى أن يقول: (وقد بسـطنا الكلام على هذا فى «الأجوبه المصـريّه» - وهو كتابٌ مفقود - وبيّنا أنّ الله ليس كمثله شـىء بوجهٍ من الوجوه، فيجب أن ينفى عنه المثـل مطلقـاً ومقيّـداً، وكـذلک النـدّ، والكفو، والشـريک ونحو ذلک من الأسـماء التى جاء القرآن بنفيها) (۲)

ويقـول أيضـاً: (فلا يخلو إمّـا أن يكون النفى من ذلـک مختصّـاً بالمماثـل له من كـلّ وجه، وهو المكـافئ له من كـلّ وجه فقط والمساوى والمعادل له والمكافئ له من كلّ وجه، أو يكون النفى عامّاً فى المماثل ولو من بعض الوجوه، والمكافئ و

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۴۸۴-۴۸۵.

۲- المصدر نفسه: ج۶ ص۴۸۷.

لو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفى مختصّاً بالقسم الأوّل، لأنّ هـذا لم يعتقـده أحـدٌ من البشـر، وهو سـبحانه ذمَّ ونهى عمّا هو موجودٌ فى البشر) (١)

ومن المبرّرات التى يسوقها لأجل تأكيـد معتَقـده يقول: (والمنفى عنه لابـدّ أن يسـتلزم وصـفاً ثبوتيّاً، كما قرّرنا هـذا فى غير هـذا الموضع، ومنافاته لـذلك المنفى وبُعـده عنه، ومنافاه صـفاته الوجوديّه له فيه من الاختصاص الذى لا يشـركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضـاً إلّا هو، بخلاـف لفـظ التشبيه، فإنّه يقال على ما يشـبه غيره، ولو من بعض الوجوه البعيـده، وهـذا ممّا يجب القول به شـرعاً وعقلًا بالاتّفاق.

ولهذا لمّا عرف الأئمّه ذلك وعرفوا حقيقه الجهميّه وأنّ نفيهم لذلك من كلّ وجهٍ مسـتلزمٌ لتعطيل الصانع ووجوده، كانوا يبيّنون مـا فى كلاـمهم من النفـاق والتعطيـل، ويمنعون عن إطلاـق لفظهم العليـل، لمـا فهموه من مقصودهم وإن لم يفهمه أهـل الجهل والتضليل) (٢)

وكأنّه يريـد القول: إنّ المشـكله هى فى نفى التشبيه مطلقاً، وبهذا يصـير الإنسان معطّلًا، والمشـكله حينئذٍ تكون بحسب رأى ابن تيميّه أنّ هذا يعنى التنزيه المطلق! !

وفى كلام وأقوال ابن تيميّه ما هو أوضـح وأصـرح من ذلك حيث يقول: (كـذلك ثبوت ذات - يعنى الله - لا تشـبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع فى العقل، وثبوت المشابهه من بعض الوجوه فى الأمور الكماليّه معلومٌ بالشرع

١- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۴۸۸.

٢- المصدر نفسه: ج۶ ص۴۹۰-۴۹۱.

والعقـل، وكما أنّه لابـدّ لكلّ موجودٍ من صـفات تقوم به فلابـدّ لكلّ موجود قائم بنفسه من صوره يكون عليها، ويمتنع أن يكون فی الوجود قائم بنفسه ليس له صوره يقوم عليها) (۱)

فـالله تعـالی إذن - وفقـاً لا بن تيميّه - إذا كـان بلا صورهٍ ولا شـكلٍ خارجیٍّ، معـدومٌ؛ لأنّه يمتنع فی الوجود قائم بنفسه ليس له صوره يقوم عليها.

ومن هنا يعتبر ابن تيميّه أنّ التشبيه غير مذموم علی إطلاقه، كما صرّح بذلك فی النصّ الذی نقلناه عنه فی (بيان تلبيس الجهميّه) وكذلك فی (درء تعارض العقل والنقل) الذی نقلناه أيضاً فيما تقدّم.

وكـذلك يعود إلی تأكيـد ذلك فی (بيان تلبيس الجهميّه) حيث يقول: (وإذا كان كذلك فاسم «المشـبّهه» ليس له ذكر بذمٍّ فی الكتاب والسُّنّه، وكلام أحد من الصـحابه والتابعين، ولكن تكلّم طائفه من السلف مثل عبد الرحمن بن مهدی، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسـحاق بن راهويه، ونعيم بن حمّاد، وغيرهم بذمّ المشـبّهه، وبيّنوا المشـبّهه الذين ذمّوهم؛ أنّهم الذين يمثّلون صفـات الله بصـفات خلقه، فكان ذمّهم لما فی قولهم من مخالفه الكتاب والسـنّه، إذ دخلوا فی التمثيل، إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذی دلّ عليه القرآن، ونفی مُوجَبَه عن الله عزّ وجلّ) (۲).

وإلی هنا نجد أنّ أهم أُسس التوحيد لدی ابن تيميّه من خلال كلّ ما تقدّم يقوم علی:

أوّلاً : التجسيم، لأنّه بناءً علی معتقداته: ما لم يكن الله تعالی جسماً، يكون

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۶ ص۵۲۵.

۲- المصدر نفسه: ج۱ ص۳۸۷.

معدوماً.

ثانياً : التشبيه، لأنّه يعتبر أنّ نفى التشبيه من كلّ وجه هو التعطيل والجحود لربّ العالمين.

وعلى كلّ مسلم أن يتنبّه ويأخذ علماً أنّ الطريق عند ابن تيميّه إلى التوحيد يمرّ من التجسيم، وكذلك من خلال التشبيه، ولكن لا من جميع الوجوه، بل من بعض الوجوه.

هذا ما أثبتناه بالأدلّه القطعيّه من كلمات ابن تيميّه.

وهذا أيضاً ما تبنّاه النهج والمدرسه التى تمثّل ابن تيميّه، وهى المدرسه الوهّابيه بما ذكره كبار أئمّتها من أمثال ابن باز الذى أورد هذه المعانى فى

كتاباته، ومنها ما ذكره فى كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه) ، وفيها هذا السؤال:

(السؤال: ما صحّه حديث أنّ الله خلق آدم على صورته. . . ؟

الجواب: هذا هو الصواب، الحديث صحيح مثل ما قال إسحاق وأحمد وغيرهم، معناه سميع بصير، وليس معناه مثل سمع ابن آدم وبصره، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس مثل ابن آدم، تعالى الله عن الشبيه والنظير) (۱).

ومراده من الشبيه، الشبيه فى كلّ الوجوه، والمقيّد ببعض الوجوه، لا الشبيه مطلقاً، والدليل على ذلك قوله (الشبيه والنظير) فهذا عطف تفسير، حيث فسّر الشبيه بالنظير، أى المماثل، والعدل والمساوى، والمكافئ ونحو ذلك بحسب ما ذكره أرباب اللغه العربيّه.

وفى تصريحٍ آخر لأحد أئمّتهم وعلمائهم المعاصرين الشيخ العثيمين

۱- مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه، ابن باز: ج۲۵ ص۱۲۷.

يقول: (. . . لأنّک لو قلت إنّها صوره الربّ عزّ وجلّ لمثّلت الله بخلقه، لأنّ صوره الشـیء مطابقه له وهذا تمثیل، وجوابنا علی هذا أن نقول: لو أعطیت النصوص حقّها لقلت خلق الله آدم علی صوره الله، لکن لیس کمثل الله شیء) (۱).

فالمنفی عن الله تعالی عند العثیمین التشبیه المطلق لا المقیّد.

ففی الواقع ابن تیمیّه ینفی التشبیه من جهه، ویُثبته من جههٍ أخری، ولیس هذا من باب التناقض، لأنّ التشبیه الذی ینفیه هو التشبیه من کلّ جهه

وبحسب تعبیره التشبیه المطلق، وهذا الذی عبّر عنه القرآن الکریم بأنّه المثل.

ولعلّ الشبهه التی وقع فیها ابن تیمیّه هی الصفات التی تطلق علی الله تعالی وعلی الإنسان، فتقول الله عالم، موجود، وکذلک الإنسان عالم، موجود، وهکذا سمیعٌ بصیر، ولکنّه غفل أنّ علم الإنسان إمکانی، فقیر، وعلم الله تعالی واجب، علمٌ غنیّ، بالذات، وأیّ شبه یوجد بین الغنیّ بالذات والفقیر بالذات، وبین الواجب بالذات وبین الممکن بالذات، وأیّ شبه بین القدیم بالذات وبین الحادث بالذات؟ !

ألیس هذا کلّه کاشفاً عن کونه جاهلاً بالقضایا والمسائل العقلیّه، والقضایا التوحیدیّه؟

وفی (جامع المسائل) لابن تیمیّه والذی هو عباره عن مجموعه آثاره، یصرّح بهذا المعنی؛ فإنّه بعد أن ینفی المماثله ویقول بأنّ الله لا مثل له، یثبت التشبیه من وجه، فیقول: (وقوله فی حدیث الصوره «

لا یقولنّ أحدکم قبّح الله وجهک ووجه من أشبه وجهک» یدلّ علی أنّه لیس ممتنعاً من کلّ وجه، بل

۱- شرح الأربعین النوویّه: ص۴۵.

بعض الوجوه جائزه. . .) (۱).

والحاصل بعد هذه الاستفاضه: أنّه يمكن تلخيص كلّ ما اعتقده ابن تيميّه فى مسأله التشبيه: أنّه ينفى التشبيه المطلق، ولا ينفى التشبيه المقيّد، فيقول بأنّه تعالى لا يوجد له شبيه من كلّ وجه، وله شبيه من بعض الوجوه، وإلاّ للزم التعطيل والجحود.

وهذه المسأله تضاف إلى جمله اعتقاداته الفاسده التى أشرنا إليها فى هذه الأبحاث مثل أنّه تعالى جسم لأنّ ما ليس بجسم فليس بموجود.

وكذلك مسأله التغيّر والتى مفادها أنّ الله سبحانه وتعالى يتغيّر فى صوره وصفاته الخبريّه مثل اليد والساق والوجه (الأعضاء) ، فهى عنده صفاتٌ عينيّه وليست معنويّه، بمعنى أنّها جزء من ذاته سبحانه وتعالى وتتغيّر من حالٍ إلى حال.

وهذه المعتقدات وإن كانت تتعلّق بتوحيد الصفات لكنّها تنعكس على توحيد العباده وتترك آثارها الفاسده، لأنّ التجسيم والتشبيه والتغيير على مستوى الصفات الإلهيّه والإيمان بها يتنافى مع التوحيد الحقيقى على مستوى العباده وعلى مستوى الفعل الإلهى، لأنّه ملازمٌ للشرك فى كلّ الأبعاد.

تميز الله عن الموجودات فى نظريه ابن تيميه

عند الحديث سابقاً عن سند هذه الروايات فى نظر ابن تيميّه وموقفه منها، ذكرنا بأنّ الله تعالى يتغيّر ويتحوّل من صوره إلى صوره، وأنّ المؤمنين لا يعرفونه من خلال صورته، فيكشف الحقّ سبحانه وتعالى عن ساقه فيتعرّفونه.

۱- جامع المسائل، المجموعه الثامنه، رقم: ۱۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.

إذن فالعلامه التی تمیّز الله تعالی – بنظر ابن تیمیّه وأتباعه – وبها یعرفه المؤمنون، هی الساق ولیست الصوره.

وهـذا بطبیعه الحـال تنـاقض ومخـالفه صـریحه لمـا ذکره ابن تیمیّه فی أحادیث الصوره من أنّه تعالی یتمیّز عن مخلوقاته بصورته وشکله.

وبنـاءً علیه: إذا کـان البـاری عزّ وجلّ یتمیّز بساقه، نوجّه سؤالنا إلی ابن تیمیّه: أیّ جزءٍ من الساق یتمیّز به الله تعالی حینما یکشـفه لمخلوقاته؟ هل الجزء الأعلی أم الأسفل؟ وهل هی الساق الیمنی أم الیسری؟

ومن أین یعرف المؤمنون أنّ هذه الساق هی ساق إلهیّه؟

وقـد تمادی أصـحاب هـذا المنهـج فی مثل هـذه التفاصـیل کما فعل ابن قیّم الجوزیه فی کتاب (الصواعق المرسله فی الردّ علی الجهمیّه) حیث جعل قوله تعالی: یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَیُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ (القلم: ۴۲ . مطابقاً لقول النبیّ (ص) :

«فیکشـف عن سـاقه فیخرّون له سـجّداً» ثمّ یقول: (وتنکیره للتعظیم والتفخیم، کـأنّه قـال یکشف عن سـاقٍ عظیمه، جلّت عظمتها وتعـالی شأنهـا أن یکون لهـا نظیرٌ أو مثیل أو شبیه؛ قالوا: وحمل الآیه علی الشـدّه لا یصـحّ بوجه، فإنّ لغه القوم فی مثل ذلک أن یقال کشفت عن القوم لا کشف عنها کما قال تعالی: فَلَمَّا کَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ یَنکُثُونَ (الزخرف: ۵۰) .

فـالتنکیر إذن عنـد ابن الجوزیه هو للتعظیم، وهـذه السـاق الإلـهیّه لاـ معنی لأـن تکون مثلاً نصف متر، بل یجب أن تکون بآلاف الأمتار، وعرضها کذلک، وأیضاً هکذا الحال بالنسبه لوزنها، وذلک من أجل أن تتمیّز هذه الساق الإلهیّه عن سوق المخلوقات.

هذا بالنسبه إلی الساق فی مفهوم هذه المدرسه، ولو عدنا إلی الصوره

لقالوا فيها كما قالوا فى الساق، من أنّها صوره عظيمه، فخمه، ضخمه، لأنّها صوره إلهيّه، ولابدّ أن تتميّز عن صور المخلوقات.

فتعالوا إذن لكى نتخيّل الإله الـذى يصوّره هؤلاء فى عقيـده التوحيد، ولسوف نتصوّره بحسب معتقداتهم وكلماتهم أنّ له جسـماً ضخماً بحيث يجلس على كرسيّه الذى وسع السـماوات والأرض، فهو موجود كبير ضخم بحجمه وطوله وعرضه وثقله لا يمكن للعقل أن يحيط به، ورأسه على شكل الآدميّين، ولذا لم يستطيعوا تمييزه! !

وأين هذا كلّه من تلك المدرسه العظيمه التى اعتقدت بما قاله أئمّه أهل البيت (ع) كقول الإمام الرضا (ع) :

«كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مردودٌ إليكم» . تعالى الله عمّا يقول الجاهلون علوّاً كبيراً.

هـذا مع أنّ قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ينبغى حمله على الظاهر، خاصّه فى منهـج ابن تيميّه الذى يرفض التأويل، نراه يقول بأنّها: أىّ ساقٍ كان، ولا ارتباط لها بساقه سبحانه وتعالى.

يقول فى (مجموعه الفتاوى) : (ولا ريب أنّ ظاهر القرآن لا يدلّ على أنّ هذه من الصـفات، فإنّه قال: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ نكره فى الإثبات لم يضـفها إلى الله، ولم يقل: عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافه لا يظهر أنّه من الصفات إلّا بدليلٍ آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنّما التأويل صرف الآيه عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف، ولكن كثير من هؤلاء يحملون اللفظ على ما ليس مدلولاً له، ثمّ يريدون صرفه عنه، ويجعلون هذا تأويلًا، وهذا خطأ من وجهين. . .) (۱)

إذن إذا حملنا الساق على غير الساق المتعارفه لا يكون تأويلًا، لأنّه ليس

۱- مجموعه الفتاوى: ج۶ ص۲۳۷.

ظاهر الآیه أنّ هذه ساق إلهیّه!

ثمّ یخالف ابن تیمیّه هذا الکلام الذی قاله فی الفتاوی الحمویّه، ویصرّ علی أنّ هذه الآیه تکلّمت عن ساقه سبحانه وتعالی، وأقام أدلّه ثلاثه لإثبات کون یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ المراد منها: یوم یکشف الحقّ عن ساقه هو سبحانه وتعالی؛ یقول فی (بیان تلبیس الجهمیّه) : (الوجه السادس: أنّه من أین فی ظاهر القرآن لله ساق، ولیس معه إلّا قوله: یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ ، والصحابه قد تنازعوا فی تفسیر الآیه: هل المراد به الکشف عن الشدّه، أو المراد به أنّه یکشف الربّ عن ساقه؟) (۱)

ثمّ یتابع کلامه فی الاستدلال علی من قال بأنّها ساق الله فیقول: (والذین جعلوا ذلک من صفات الله تعالی أثبتوه بالحدیث الصحیح المفسّر للقرآن، وهو حدیث أبی سعید الخدری المخرج فی الصحیحین، الذی قال فیه: فیکشف الربّ عن ساق) (۲).

إذن الدلیل الأوّل الذی ساقه إلی القول بأنّ المراد ساق الله هو الحدیث الصحیح، وأمّا الدلیل الثانی فهو کما قال: (وقد یقال إنّ ظاهر القرآن یدلّ علی ذلک من جهه أنّه أخبر أنّه یکشف عن ساق ویدعون إلی السجود، والسجود لا یصلح إلّا لله، فعُلم أنّه هو الکاشف عن ساقه) (۳)

وأمّا الدلیل الثالث، فهو: (وأیضاً فحَمْلُ ذلک علی الشدّه لا یصحّ، لأنّ المستعمل فی الشدّه أن یُقال: «کشف الله الشدّه» أی أزالها، کما قال: فَلَمَّا کَشَفْنَا

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۵ ص۴۷۲.

۲- المصدر نفسه: ج۵ ص۴۷۳.

۳- المصدر نفسه: ج۵ ص۴۷۳.

عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ (الزخرف: ۵۰) ، وقال: فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ (الأعراف: ۱۳۵ . . . واذا كان المعروف من ذلك فى اللغه أنّه يقال: كشف الشدّه، أى أزالها، فلفظ الآيه يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وهذا يُراد به الإظهار والإبانه، كما قال: كَشَفْنَا عَنْهُمْ ، وأيضاً فهناك تحدث الشدّه لا يزيلها، فلا يكشف الشدّه يوم القيامه، لكن هذا الظاهر ليس ظاهراً من مجرّد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبّر المعنى المقصود) (۱)

ومن مدرسه ابن تيميّه انبثق البعض ليشنّ حمله شعواء على كلّ من قال بأنّ المراد من الساق فى الآيه غير ساق الله تعالى، وهو الشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان حيث قال فى (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى) : (وبهذا يتبيّن بطلان قول من يقول: المراد بالساق: الأمر الشديد المهول، أو أنّه مَلَكٌ يجعله الله علامه يعرفونها، ونحو ذلك من التأويلات البارده السخيفه التى يجب أن ينزّه عنها كلام العقلاء، فضلاً عن كلام رسول الله (ص) .

وكلّ من جرّد نفسه لله، وطرح عنه التعصّب والتقليد، فإنّه يعلم بطلان هذه التأويلات، وسخافتها) (۲)

فهل هناك من الصحابه من عنده تأويلات بارده وسخيفه فيُقام عليه الحِدّ لأجل ذلك، مع أنّ هذا يتناقض مع منهج ابن تيميّه الذى يعتبر من (الصارم المسلول) أنّه لا يجوز إلصاق أىّ صفه نقص بحقّ صحابه النبىّ (ص) ومن يفعل ذلك يُقام عليه الحَدّ.

ولكن الغنيمان هنا يتّهم - ولو بشكل غير مباشر - الصحابه الذين لم يوافقوا على تفسيره لمعنى الساق، وذهبوا إلى التأويل، بأنّهم لم ينزّهوا كلام

۱- بيان تلبيس الجهميّه: ج۵ ص۴۷۳-۴۷۴.

۲- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج۱ ص۴۵۷.

النبیّ (ص) ، وأنّ تأویلاتهم سخیفه، وأنّهم أهل تعصّب. . . .

هذا بالإضافه إلی ما نقلنا سابقاً عن بعض أرباب مدرسه ابن تیمیّه حیث قالوا: (والصحابه قد تنازعوا فی تفسیر الآیه. . .) .

أدلّه ابن تیمیه فی تفسیر الحدیث

وقع الخلاف الکبیر بین ابن تیمیّه وعلماء المسلمین فی مسأله إرجاع الضمیر فی قوله (ص) : «علی صورته» ، ولم یوافق هؤلاء العلماء ابن تیمیّه وأتباعه علی إرجاع الضمیر إلی الله تعالی؛ لأنّ مقتضی القواعد هو إرجاع الضمیر إلی الأقرب، وأقرب الکلمات إلی الضمیر الموجود فی «صورته» هی «آدم» .

ومع ذلک یصرّ ابن تیمیّه علی إرجاع الضمیر إلی الله سبحانه وتعالی.

ولعلّ أهمّ دلیل استند إلیه لإثبات معتقده هو بعض الروایات التی وردت بلفظ: «. . . علی صوره الرحمن» من قبیل ما نقلنا سابقاً: «إذا قاتل أحدکم فلیتجنّب الوجه، فإنّما صوره الإنسان علی صوره وجه الرحمن» وکذلک: «لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خلق علی صوره الرحمن» .

وهذه الروایات أصبحت المنشأ لابن تیمیّه لمثل هذا القول.

ولذلک وقع فی الاشتباه أیضاً فی تفسیر الروایات التی ذکرناها سابقاً والتی تشیر إلی رؤیه الله یوم القیامه، فینکره البعض لأنّ الوجه وجه آدمی فیشتبه علیهم الأمر، فیکشف الله عزّوجلّ لهم عن الساق، وحینئذٍ یتبیّن لهم أنّ هذه الساق ساق إلهیّه. وتکون الساق علامه علی أنّه هو الله تبارک وتعالی! !

ومن أقوال ابن تیمیّه التی تشیر إلی ما ذکرناه، ما ورد فی کتاب (بیان

تلبیس الجهمیّه) حیث یقول: (الوجه الثامن: أنّ روایه الحدیث من وجوه، فسائر الألفاظ تبطل عود الضمیر إلی آدم، قوله:

«لا تقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن» . وقوله فی الطریق الآخر من حدیث أبی هریره:

إذا ضرب أحدکم فلیتجنّب الوجه، فإنّ صوره الإنسان علی صوره الرحمن) (۱)

وبعد نقله لهذه الروایات یقول: (مع أنّ هذه الروایات المتنوّعه فی مظنّه الاشتهار دلیل علی أنّ علماء الأمّه لم تنکر إطلاق القول بأنّ الله خلق آدم علی صوره الرحمن، بل کانوا متّفقین علی إطلاق مثل هذا) (۲)

فهو إذن ینسب هذا الأمر - إرجاع الضمیر إلی الله - إلی کلّ علماء الأمّه، وسیأتی أنّ هذه النسبه غیر صحیحه علی الإطلاق، ثمّ یقول بعد ذلک: (وهذه الوجوه کلّها مع أنّها مبطله لقول من یعید الضمیر فی قوله إلی آدم، فهی أدلّه مستقلّه فی الإخبار بأنّ الله تعالی خلق آدم علی صوره نفسه) (۳)

وهذا ما أشار إلیه ابن حجر العسقلانی فی فتح الباری وقال: بأنّ لفظ الحدیث بصیغه «علی صوره الرحمن» کان السبب فی تمسّک أصحاب مقوله عود الضمیر علی الله، فقال: (وقیل: الضمیر لله، وتمسّک قائل ذلک بما ورد فی بعض طرقه علی صوره الرحمن) (۴)

وفی کتاب (اللآلئ البهیّه فی شرح العقیده الواسطیّه - لابن تیمیّه) بشرح الشیخ صالح آل الشیخ یقول:

(وأمّا حدیث الصوره، ومراده من الصوره: خلق الله آدم علی صوره

۱- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۴۴۱.

۲- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۴۴۵.

۳- بیان تلبیس الجهمیّه: ج۶ ص۴۵۰.

۴- فتح الباری بشرح صحیح البخاری: ج۱۱ ص۲، باب بدء السلام.

الرحمن، وليس روايه خلق الله آدم على صورته، والـدليل على ذلك قوله بعد ذلك: فقد شذّ ابن خزيمه فى تضـعيفه، والحديث صحيح) ، لأنّ ابن خزيمه

لم يضـعّف تلـك النصوص التى تكلّمت على أنّ الله خلق آدم على صورته، وإنّما ضـعّف الروايات التى تكلّمت عن أنّ الله خلق آدم على صوره الرحمن.

ولذا قال بعد ذلك: (وكان هذا الحديث هو الفيصل بين السـنّى والجهمى، وإنّما أنكره ابن خزيمه وأجمع أهل السنّه على أنّ ابن خزيمه زلَّ فى ذلك) (۱)

ومن الشواهد أيضاً أنّ هذه المدرسه اعتمدت على حديث

«خلق الله آدم على صوره الرحمن» واعتبرته مسـتنداً لها فى إرجاع الضـمير على الرحمن: تأليفهم للكتب والرسائل والإصـرار فيها على هذا المعنى.

ومن ذلک كتاب (عقيده أهل الإيمان فى خلق آدم على صوره الرحمن) تأليف حمود بن عبد الله بن حمود التويجرى.

ولمعرفه قيمه هذا الكتاب فى مدرسه ابن تيميّه نشـير إلى التقريظ الذى ورد فى مقدّمه الكتاب من قبل الشيخ ابن باز حيث يقول: (فـألفيته كتابـاً قيّماً كثير الفائـده، قـد ذكر فيه الأحاديث الصـحيحه الوارده فى خلق آدم على صوره الرحمن، وفيما يتعلّق بمجىء الرحمن يوم القيامه على صورته، وقـد أجاد وأفاد وأوضـح ما هو الحقّ فى هذه المسأله، وهو أنّ الضـمير فى الحديث - فى خلق آدم على صورته - يعود إلى الله عزّ وجلّ) .

أمّا لماذا التركيز على هذا الحديث؟ فالجواب واضح وهو إقامه الدليل والبرهان لإثبات أنّ الضمير يعود على الله سبحانه وتعالى.

وهذا أيضاً ما أشار إليه الدكتور سليمان الدبيخى فى كتاب (أحاديث

۱- اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه: ج۲ ص۱۹.

العقیده المتوهّم إشکالها فی الصحیحین جمعاً ودراسهً) حیث إنّه بعد أن یذکر الحدیث وأدلّه أصحاب القول بأنّ الضمیر یعود علی الله، یقول:

(والأصل حمل اللفظ علی ظاهره، وذلک بإرجاع الضمیر إلی الله تعالی. . . ولأهمیّه هـذا الحدیث فی هـذا الباب وکونه فیصلاً وقاطعاً للنزاع فی هذه المسأله، فقد أثار نقاشاً واسعاً، خاصّهً بین بعض العلماء المعاصرین) (۱)

وفی هامش الصفحه یذکر أولئک المدافعین عن الحدیث ویذکرهم بالقول:

(کتب الشیخ حمّاد بن محمّد الأنصاری مقاله فی مجلّه الجامعه السلفیّه فی ذی القعده سنه ۱۳۹۶ه-، المجلّد الثامن، العدد الرابع، بعنوان «تعریف أهل الإیمان بصحّه حدیث صوره الرحمن» ، صحّح فیه هـذا الحدیث وردّ علی ابن خزیمه فی تعلیله له، ونقل هذه المقاله: الدکتور علی بن ناصر الفقیهی فی هامش کتاب الصفات للدارقطنی بتحقیقه «۵۸ - ۶۲» .

فکتب الشیخ الألبانی ردّاً علی هذه المقاله. . . .

فکتب الشیخ حمود التویجری رساله بعنوان: «عقیده أهل الإیمان فی خلق آدم علی صوره الرحمن» ، ردّ فیها علی تضعیف ابن خزیمه والألبانی لهذا الحدیث.

ثمّ کتب الشیخ عبد الله الدویش رساله بعنوان: «دفاع أهل السنّه والإیمان عن حدیث خلق الله آدم علی صوره الرحمن» ردّ فیها علی ابن خزیمه وکذا علی الألبانی فی ردّه علی الشیخ حمّاد الأنصاری) (۲).

۱- أحادیث العقیده المتوهّم إشکالها فی الصحیحین جمعاً ودراسه: ص۱۲۶-۱۲۷.
۲- المصدر نفسه: ص۱۲۷.

رأی ابن خزیمه والألبانی فی حدیث الصوره

فی مقابل دعوی ابن تیمیّه بإرجاع الضمیر فی حدیث الصوره إلی الله تعالی، ولإثبات عدم صحّه هذه الدعوی نجد الکثیر من علماء السنّه لم یوافقوا علی ذلک، وسنکتفی بذکر ما یقوله عَلَمان من الأعلام الکبار، أحدهم من المتقدّمین، والثانی من المتأخّرین والمعاصرین، ممّن خالفوا ابن تیمیّه فی صحّه سند هذا الحدیث، وهذان العَلَمان هما:

الأوّل: هو الإمام بل إمام الأئمّه محمد بن إسحاق بن خزیمه.

الثانی: إمام الجرح والتعدیل العلّامه الألبانی.

أمّا الأوّل، أی ابن خزیمه: فقد ذکر الذهبی فی (سیر أعلام النبلاء) تعریفاً عنه فقال: (محمّد بن إسحاق بن خزیمه بن المغیره الحافظ الحجّه الفقیه شیخ الإسلام، إمام الأئمّه أبو بکر السلمی النیسابوری الشافعی صاحب التصانیف، ولد سنه ۲۲۳ه-. . .) .

ثمّ یقول فی موضعٍ آخر: (حدّثنا فلان عن فلان، حدّثنا ابن حاتم بن حبّان التمیمی قال: ما رأیت علی وجه الأرض من یحفظ صناعه السُّنن ویحفظ ألفاظها الصحاح وزیاداتها حتّی کأنّ السنن کلّها بین عینیه إلّا محمّد بن إسحاق بن خزیمه) (۱)

لکن ابن تیمیّه یصفه بأنّه شاذّ؛ لمجرّد أنّه ناقش الروایه، ولم یطابق تفسیره لتفسیر ابن تیمیّه.

ثمّ یتابع الذهبی القول: (وقال أبو الحسن الدارقطنی: کان ابن خزیمه إماماً ثبتاً معدوم النظیر، وقال الإمام أبو العبّاس بن سریج وذکر له ابن

۱- سیر أعلام النبلاء: ج۱۴، الترجمه ۱۴، ابن خزیمه، ص۳۷۲.

خزیمه فقال: یستخرج النکت من حدیث رسول الله (ص) بالمنقاش، وقد کان هذا الإمام جهبذاً بصیراً بالرِّجال. . .) (۱)

أمّا الثانی: فهو أحد أبرز أئمّه الجرح والتعدیل المعاصرین، العلّامه محمّد ناصر الألبانی، وأحد أئمّه السلفیّه الدعویّه المعاصره، والذی تعتمد علیه السلفیّه فی وقتنا الحاضر فی تضعیف الأحادیث وتصحیحها من خلال بعض آثاره ومؤلّفاته والتی من أهمّها: (سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه وأثرها السیّئ فی الأمّه) .

الألبانی یورد الأحادیث المتقدّمه فیقول:

«إذا قاتل أحدکم فلیتجنّب الوجه، فإنّما صوره الإنسان علی صوره وجه الرحمن» .

ویعلّق علی الحدیث بقوله: (مُنکَر، أخرجه ابن الإمام أحمد فی کتاب «السنّه» . . . وهو ضعیف لسوء حفظه، وقد صحَّ الحدیث من طرف بنحوه، ولکن لیس فیه ذکر «علی صوره الرحمن» سبحانه وتعالی، فهی زیاده مُنکرَه لمخالفتها لتلک الطرق. . . وقد أنکرها جماعه مع ورودها فی طریق آخر. . .) (۲)

ثمّ ینقل الروایه الثانیه للحدیث:

«لا تقبّحوا الوجه؛ فإنّ ابن آدم خُلِقَ علی صورهِ الرحمن عزّ وجلّ» ، ویعلّق علیه أیضاً بالقول: (مُنکرَ. أخرجه الآجری فی الشریعه. . . وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشیخین، ولکن له أربع علل، ذکر ابن خزیمه ثلاثه منها، فقال:

إحداها: أنّ الثوری قد خالف الأعمش فی إسناده فأرسله الثوری ولم یقل: «عن ابن عمر» .

۱- المصدر السابق.

۲- سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه: ج۳ ص۳۱۵-۳۱۶، الحدیث رقم: ۱۱۷۵.

والثانيه: أنّ الأعمش مدلّس لم يذكر أنّه سمعه من حبيب بن أبى ثابت.

والثالثه: أنّ حبيب بن أبى ثابت أيضاً مدلّس لم يعلم أنّه سمعه من عطاء، ثمّ قال: «فمعنى الخبر - إنْ صحّ من طريق النقل مسنداً - أنّ ابن آدم خلق على الصوره التى خلقها الرحمن حين صوّر آدم ثمّ نفخ فيه الروح» .

قلت: والعلّه الرابعه: هى جرير بن عبد الحميد، فإنّه وإن كان ثقه كما تقدّم، فقد ذكر الذهبى فى ترجمته من «الميزان» أنّ البيهقى ذكر فى «سننه» فى ثلاثين حديثاً لجرير بن عبد الحميد قال: «قد نسب فى آخر عمره إلى سوء الحفظ» .

قلت: وإنّ ممّا يؤكّد ذلك أنّه رواه مرّةً عند أبى عاصم «رقم ۵۱۸» بلفظ: «على صورته» ، لم يذكر «الرحمن» . وهذا الصحيح المحفوظ عن النبىّ (ص) من الطرق الصحيحه عن أبى هريره. . .) (۱)

وما نقله الألبانى عن ابن خزيمه من كون الحديث فيه ثلاث علل إشاره مهمّه إلى إحدى المبانى الموجوده عند أئمّه الجرح والتعديل، وحاصل ذلك: أنّه لا يمكن الاحتجاج بالروايه من خلال الاكتفاء بالنظر إلى رجال السند وكونهم ثقات لنحكم بصحّه الروايه، بل لابدّ من كونها لا تحتوى على علّه قادحه.

وقد صرّح هؤلاء بهذا المعنى ومنهم الشيخ العثيمين فى كتابه (مصطلح الحديث) حيث قال بعد تقسيمه للآحاد من الأحاديث باعتبار الرتبه وأنّها على خمسه أقسام؛ ومنها:

((۲). فالصحيح لذاته: ما رواه عدل تامّ الضبط بسندٍ متّصل وسلم من الشذوذ والعلّه القادحه. . . والعلّه القادحه أن يتبيّن بعد البحث فى الحديث

۱- المصدر نفسه: الحديث: ۱۱۷۶، وراجع: كتاب التوحيد لابن خزيمه: ص۹۶.

۲- المصدر نفسه: الحديث: ۱۱۷۶، وراجع: كتاب التوحيد لابن خزيمه: ص۹۶.

سبب يقـدح فى قبوله، بأن يتبيّن أنّه منقطع، أو موقوف، أو أنّ الراوى فاسق، أو سـيئ الحفظ، أو مبتـدع والحـديث يقوّى بـدعته، ونحو ذلك، فلا يحكم للحديث بالصحّه حينئذٍ؛ لعدم سلامته من العلّه القادحه) (۱)

ولذا يقول فى روايه ينقلها: (فظاهر الإسناد الصحّه لكن أعلّ بأنّ روايه إسماعيل عن الحجازيّين ضعيفه، وهذا منها، وعليه فهو غير صحيح؛ لعدم سلامته من العلّه القادحه) (۲)

فالحديث مع أنّه بحسب الظاهر صـحيح السـند، ولكن فيه علّه كما أشار إلى ذلك. وهذا ما ذكره أيضاً علّامه اليمن المعاصر أبو عبـد الرحمن مقبـل بن هـادى الوادعى فى كتـاب (أحاديث مُعَلَّه ظاهرها الصـحّه) ؛ قال فى معنى العلّه فى الحـديث: (فالحـديث المعلّ هو الحديث الذى اطُّلع فيه على عِلَّهٍ تقدحُ فى صحّته مع أنّ ظاهره السلامه.

قال الحافظ. . . : وإنّما يُعلُّ الحـديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مـدخلٌ، فإنّ حديث المجروح ساقطٌ واهٍ، وعِلَّهُ الحديث تكثُر فى أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث، له علّهٌ فتخفى عليهم عِلّتهُ، والحجّه فيه عندنا العلم والفهم والمعرفه.

فعلى هذا لا يُسـمّى الحديث المنقطع مثلاً معلولاً، ولا الحديث الذى راويه مجهول أو مُضعَّف معلولاً، وإنّما يُسمّى معلولاً إذا آلَ أمرهُ إلى شىء من ذلك مع كونه ظاهر السلامه من ذلك) (۳).

وبالعوده إلى ابن تيميّه فإنّه لمّا نظر إلى كلام ابن خزيمه الذى ذكر بأنّ

۱- مصطلح الحديث: ص۱۳ و ۱۹.

۲- المصدر نفسه: ص۱۹.

۳- أحاديث مُعَلّه ظاهرها الصحّه: ص۱۶.

الحديث فيه ثلاث علل استنكر عليه ذلک، والسبب أنّ ابن تيميّه ليس من أهل الخبره فى هذا المجال، وفى تصوّره أنّ الحديث بمجرّد أن ينقله الثقات - بحسب نظره - يمكن الاحتجاج به، وقد غفل ابن تيميّه عن الشروط التى ذكرناها للاحتجاج بالحديث والتى يمكن تلخيصها بناءً على ما تقدّم بهذين الشرطين:

الأوّل: هو أن يكون جميع الرواه فى سند الحديث من الثقات.

الثانى: أن لا تكون هناك علّه قادحه، من قبيل أن يكون سيّئ الحفظ، أو مدلّساً، فقد يكون الراوى ثقةً إلّا أنّه سيّئ الحفظ، أو قد يكون ثقه ولكنّه ينقل حديثاً آخر بمضمون آخر أصحّ من الأوّل، فهذه كلّها علل تؤدّى إلى سقوط الحديث.

وهذا أيضاً منهج الألبانى الذى يعتبر أبرز العلماء فى علم الحديث، وقد أشار إلى هذه القاعده فى كتابه (سلسله الأحاديث الضعيفه. . .) فقال:

(لأنّ كون رجال الإسناد ثقات ليس هو كلّ ما هو يجب تحقّقه فى السند حتّى يكون صحيحاً، بل هو شرطٌ من الشروط الأساسيّه فى ذلک، بل إنّ تتبّعى لكلمات الأئمّه فى الكلام على الأحاديث قد دلّنى على أنّ قول أحدهم فى حديثٍ ما رجال إسناده ثقات يدلّ على أنّ الإسناد غير صحيح، بل فيه علّه ولذلک لم يصحّحه وإنّما صرّح بأنّ رجاله ثقات فقط من غير أن يصحّح) (۱).

وإذا اتّضحت هذه القاعده نعود إلى حديث الصوره فنرى أنّ كلّ من قال بأنّ هذا الحديث صحيح - ونقصد به الحديث الذى فيه لفظ «على صوره الرحمن» - نظر إلى رجال السند وقال كلّهم ثقات، إذن الحديث ثقه، مع أنّ

۱- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه. . . : ج۳، ذيل الحديث: ۱۱۷۶.

الأمر ليس كذلك فإنّه قد يكون رجال الإسناد ثقات، ولكن يوجد في السند علّه قادحه تمنع من القول بصحّه الحديث.

أمّا العلل في هـذا الحـديث فقـد ذكرنا ما ذكره الإمام ابن خزيمه الـذي أشار إلى وجود علل ثلاث في الحـديث في مقـدّمه هذا البحث – نقلًا عن الألباني –.

ولابن خزيمه كلامٌ ذكره قبل إيراده لعلل الحديث يشير فيه إلى ما توهّمه البعض من عوده الضمير إلى الرحمن فقال في (كتاب التوحيد) : (قال ابن عمر: قال رسول الله (ص) :

«لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خُلق على صوره الرحمن. . .» وقـد افتتن بهذه اللفظه التي في خبر عطاء عالَم ممّن لم يتحرّى العلم، وتوهّموا أنّ إضـافه الصوره إلى الرحمن في هـذا الخبر من إضـافه صـفات الـذات، فغلطوا في هـذا غلطـاً بيّنـاً وقـالوا مقاله شـنيعه مضاهيه لقول المشـبّهه، أعاذنا الله وكلّ المسـلمين من قولهم. فالـذي عندي في تأويل الخبر إن صحَّ من جهه النقل موصولاً، فإنّ في الخبر عللاً ثلاثه. . . – أشرنا إليها –.

إلى أن يقول: قـال أبو بكر: ومثـل هـذا الخبر لا ـ يكـاد يحتـجّ به علماؤنا من أهل الأثر، فإن صـحّ هـذا الخبر مسـنداً فمعناه إضافه الصوره إلى الرحمن من بـاب إضـافه الخلق إليه، هَـٰذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ فأضافه إلى نفسه، وكـذلك قوله عزّ وجلّ: هَذِهِ نَاقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً فأضاف الله الناقه إلى نفسه، وهكذا. . .) (۱).

فهذه إذن إضافه تشريفيّه، لا إضافه صفه من صفات الذات كما يقول ابن تيميّه.

فها هو الإمام أبو خزيمه يرى بأنّ من قال بأنّ ابن آدم خُلق على صوره

۱– كتاب التوحيد، ابن خزيمه: ج۱ ص۹۶–۱۰۰.

الرحمن يصـير مشـبّهاً، ويقول بأنّه لم يحتجّ أحدٌ من علمائنا بهذا الأثر، أمّا ابن تيميّه فيقول: (فقد شذّ ابن خزيمه) ، فهل انفرد ابن خزيمه وحده بهذا الرأى؟

ويناقش الألبانى فى ما قاله البعض من عود الضمير إلى الله تعالى بدعوى أنّه يتعيّن إجراء ما فى ذلك على ما تقرّر بين أهل السُّنّه من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه، أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جلّ جلاله، فيقول: (والتأويل طريقه الخلف، وإمراره كما جاء طريقه السلف، وهو المذهب، ولكن ذلك موقوف على صحّه الحديث عن الرسول (ص) ، وقد علمت أنّه لا يصحّ كما بيّنا آنفاً. . . .

وخلاصه القول: أنّ الحديث ضعيف بلفظيه وطريقيه، وأنّه إلى ذلك مخالف للأحاديث الصحيحه بألفاظٍ متقاربه) (۱)

إذن الحديث عند الألبانى ضعيف سنداً ومتناً، ومخالف للأحاديث الصحيحه، فكيف صحّحه ابن تيميّه؟ !

وقد ردّ الألبانى على ابن تيميّه بشـكلٍ غير مباشـر من خلال ردّه ومناقشته للأنصارى فى رسائل العقيده حيث تبنّى الأنصارى رأى ابن تيميّه ونظّر له، فقال الألبانى فى معرض مناقشـته لـذلك: (تنبيه هامّ: بعد تحرير الكلام وقفتُ على مقال طويل لأخينا الفاضـل الشيخ حمّاد الأنصارى أوهمَ القرّاء أنّ ابن

خزيمه تفرّد من بين الأئمّه فى إنكاره لحـديث صوره الرحمن – وهـذا التوهّم منشأه ابن تيميّه فقلّده أتباعه – مع أنّ معه ابن قتيبه والمازرى ومن تبع المازرى، كما تقدّم. . .) (۲)

وكذلك ردّ الألبانى فى نفس الكتاب على الشيخ حمود التويجرى مؤلّف

۱- سلسله الأحاديث الضعيفه والموضوعه: ج۳ ص۳۱۸ -۳۱۹.

۲- المصدر نفسه: ج۳ ص۳۱۹.

كتاب (عقيده أهل الإيمان في خلق آدم على صوره الرحمن) وأكّد رأيه بتضعيف الحديث.

ولم يسلم الألباني من النقد رغم مقامه العلمي الشامخ لدى أتباع ابن تيميّه، لأنّه ناقش في مسألهٍ من المسائل المسلّمه لديهم، فانبرى البعض منهم لإلحاقه بالجهميّه، كما فعل الشيخ عبد الله الدويش في كتابه (دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صوره الرحمن) حيث قال ردّاً على الألباني بعد أن استعرض كلامه: (انتهى ما ذكره الشيخ الألباني مع بعض الاختصار، ولمّا تأمّلته وجدته عارياً عن التحقيق والبرهان، بعيداً عن قول أهل السنّه والجماعه، موافقاً لقول أهل الضلال والجهميّه، فتبّهت عليه نصحاً للأُمّه وخوفاً من الاغترار به، وجعلته فصولاً) (۱)

فقد صار الألباني من أهل الضلال، جهميّاً، خارجاً عن السنّه لأنّه لم يقبل بصحّه هذا الحديث! وهذا منطق ابن تيميّه الذي جعل الحديث الفيصل بين السنّي والجهمي، ولذا نبّه على ضلاله الشيخ الدويش.

مخالفه علماء السنه لابن تيميه في حديث الصوره

ونحن وإن ذكرنا ما قاله العَلَمان: ابن خزيمه، والألباني، ولكن ضروره البحث تقودنا إلى التفصيل أكثر في هذه المسأله، لذلك كان لابدّ من ذكر ما قاله بعض كبار العلماء من أهل السنّه في مخالفتهم لابن تيميّه في إرجاع الضمير إلى الله تعالى، ومن هؤلاء:

الأوّل: النووي في شرحه لصحيح مسلم؛ حيث قال بعد حديث النبيّ (ص):

«خلق الله آدم على صورته طوله ستّون ذراعاً»: (هذا الحديث سبق

۱- دفاع أهل السنّه والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صوره الرحمن: ص۵.

شرحه وبیان تأویله، وهذه الروایه ظاهره فی أنّ الضمیر فی صورته عائد إلی آدم، وأنّ المراد أنّه خلق فی أوّل نشأته علی صورته التی کان علیها فی الأرض وتوفّی علیها وهی طوله ستّون ذراعاً ولم ینتقل أطواراً کذرّیته، وکانت صورته فی الجنّه هی صورته فی الأرض لم تتغیّر) (۱).

الثانی : ابن حجر العسقلانی فی فتح الباری. وقد ذکر ابن حجر موقفه من الحدیث فی عدّه مواضع، ففی الجزء الخامس من الکتاب بعد أن أورد الحدیث عن أبی هریره قال: (وزعم بعضهم أنّ الضمیر یعود علی آدم أی علی صفته أی خلقه موصوفاً بالعلم الذی فَضَلَ به الحیوان - ثمّ قال مؤیّداً ذلک - وهذا محتمل وقد قال المازری: غلط ابن قتیبه، فأجری هذا الحدیث علی ظاهره وقال: صوره لا کالصور - وبعد ذکره لأقوال العلماء فی الحدیث قال - وهو ظاهر فی عود الضمیر علی المقوله له. . .) (۲)

وفی الجزء السادس کان أکثر وضوحاً فی بیان رأیه فی عود الضمیر علی آدم، حیث ذکر الحدیث بلفظ «علی صورته» ، ثمّ قال: (وهذه الروایه تؤیّد قول من قال إنّ الضمیر لآدم، والمعنی: أنّ الله تعالی أوجده علی الهیئه التی خلقه علیها، لم ینتقل فی النشأه أحوالاً ولا تردّد فی الأرحام أطواراً کذریّته، بل خلقه الله رجلاً کاملاً سویّاً من أوّل ما نفخ فیه الروح. [ثمّ عقب ذلک بقوله:] وطوله ستّون ذراعاً، فعاد الضمیر أیضاً علی آدم، وقیل معنی قوله «علی صورته» أی لم یشارکه فی خلقه أحدٌ؛ إبطالاً لقول أهل الطبائع، وخصّ بالذِّکر تنبیهاً بالأعلی علی الأدنی، والله أعلم) (۳)

۱- شرح مسلم: ج۱۷ ص۱۷۸، باب جهنّم.

۲- فتح الباری بشرح صحیح البخاری: ج۵ ص۱۳۳، باب فی المکاتب.

۳- المصدر نفسه: ج۶ ص۲۶۰، باب خلق آدم علی ذریّته.

الثالث : ما ذکره العینی فی (عمده القاری) ، حیث قال بعد إیراده للحدیث:

(قوله «علی صورته» أی علی صوره آدم؛ لأنّه أقرب. أی: خلقه فی أوّل الأمر بشراً سویّاً کامل الخلقه طویلاً ستّین ذراعاً کما هو المشاهد، بخلاف غیره فإنّه یکون أوّلاً نطفهً ثمّ علقهً ثمّ مضغهً ثمّ جنیناً ثمّ طفلاً ثمّ رجلاً حتّی یتمّ طوله، فله أطوار. . .) (۱)

الرابع : السیوطی فی (الدیباج علی مسلم) ، حیث قال بعد إیراده للحدیث: (

خلق الله آدم علی صورته، قال النووی هذه الروایه ظاهره فی أنّ الضمیر لآدم وأنّ المراد أنّه خلق فی أوّل نشأته علی صورته التی کان علیها فی الأرض وتوفّی علیها. . .) (۲)

الخامس : ابن حبّان فی (الصحیح) فإنّه کان من أکثر المنکرین والمتشدّدین فی عدم جواز إرجاع الضمیر فی الحدیث إلی الله تعالی، فقال: (هذا الخبر تعلّق به من لم یحکم صناعه العلم. . . ولو تملّق قائل هذا إلی بارئه فی الخلوه وسأله التوفیق. . . فمعنی الخبر عندنا بقوله (ص)

«خلق الله آدم علی صورته» إبانه فضل آدم علی سائر الخلق، والهاء راجعه إلی آدم، والفائده من رجوع الهاء إلی آدم دون إضافتها إلی الباری جلّ وعلا، جلَّ ربّنا وتعالی عن أن یشبّه بشیء من المخلوقین) (۳)

السادس : أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی الحنبلی فی کتاب (دفع شبه التشبیه بأکفّ التنزیه) . فقد أورد الحدیث وأشار إلی الاختلاف الواقع فی

۱- عمده القاری بشرح صحیح البخاری: ج۲۲ ص۲۲۹.

۲- الدیباج علی مسلم: ج۶ ص۱۸۷.

۳- صحیح ابن حبّان بترتیب بلبان: ج۱۴ ص۳۴، وصف طول آدم حیث خلقه الله. . . .

تفسيره، وفى عود الضـمير، ولكن كـان كلامـه الفصل فى عـدم قبوله بالحـديث حيث قال: (قلت: هـذا الحـديث فيه ثلاث علل: أحدها. . .) (۱).

السابع : المناوى فى (فيض القدير شرح الجامع الصغير) حيث قال:

(خلق الله آدم على صـورته، أى على صـوره آدم الـتى كـان عليهـا مـن مبـدأ فطرته إلى مـوته لم تتفـاوت قـامته ولم تتغيّر هيئته، بخلاـف بنيه فـإنّ كلاًّ منهم يكون نطفه ثمّ علقه ثمّ مضـغه ثمّ عظاماً وأعصاباً عاريه ثمّ مكسوّه لحماً ثمّ حيواناً مجنّناً لا يأكل ولا يشـرب ثمّ يكون مولوداً رضـيعاً ثمّ طفلاًـ مترعرعـاً ثمّ مراهقـاً ثمّ شابّـاً ثمّ كهلًا ثمّ شـيخاً، أو خلقه على صوره حال يختصّ به لا يشاركه أنواع أُخر من المخلوقات. . .) (۲)

علماء الشيعه وموقفهم من حديث الصوره

اشاره

من واضـحات الفكر الإمـامى عـدم موافقه علماء الشـيعه على تفسـير الحـديث مع ما ذكره ابن تيميّه فى إرجاعه الضـمير فى قوله (ص) :

«خلق الله آدم على صورته» على الله تعالى. وانقسم علماء الشيعه تجاه حديث الصوره إلى فريقين:

الأوّل : من أنكر صحّه الحديث ولم يقبله من حيث السند والمتن.

الثانى : من قال بأنّه على فرض صـحّه سنده، فإنّ الضمير يعود إلى آدم مع بيانهم للمعنى المراد من ذلك، وأيضاً قال بعضهم بأنّه إذا صحّ عود الضمير إلى الله تعالى فلابدّ من تأويل الحديث وعدم تفسيره بما يفيد التشبيه والتمثيل

۱- دفع شبه التشبيه: ص۱۴۶، فصل فى الأحاديث التى سمّتها المجسّمه أخبار الصفات، الحديث الأوّل.

۲- فيض القدير: ج۳ ص۵۹۲، الحديث: ۳۹۲۸، فصل فى حرف الخاء.

والتجسيم وغير ذلک من الأمور المنكره.

ويضاف إلى ذلک ما ورد عن الأئمّه المعصومين (ع) فى تفسيرهم لمعنى الحديث؛ ففى روايه محمّد بن مسلم التى نقلناها فى مقدّمه البحث أنّه يروى الروايه عن الإمام الباقر (ع) وفيها: «سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون أنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته، فقال:

هى صوره محدثه مخلوقه اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتى، وقال: نفخت فيه من روحى» (۱)

فبيّن الإمام (ع) المراد من الصوره بكونها صوره محدثه مخلوقه، وهذا بيان للفارق بين صوره الله تعالى وصوره آدم، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّ الغرض من الحديث هو بيان عظمه هذا المخلوق واصطفائه

من قبل الخالق على سائر المخلوقات، فحينئذٍ يكون الهدف هو بيان تشريف الله تعالى لآدم (ع) وذرّيته.

وثالثاً : أنّه لو صحّ كون الضمير يعود إلى الله تعالى، ولكن ذلک يكون من قبيل الإضافه التى ننسبها إلى البيت الحرام بقولنا: (بيت الله) أو (كعبه الله) أو (روح الله) ، وبهذا ينتفى محذور التشبيه فى الحديث، لأنّ إضافه الصوره الآدميّه إلى الله تعالى تكون بهدف التشريف والتعظيم وليس أكثر من هذا.

ولذلک فإنّ المجلسى ينقل فى نفس الباب الذى نقل فيه أحاديث الصوره روايات حول معنى قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحشر: ۲۹) ويبيّن المراد منها بحسب ما نقله من تفسير للأئمّه المعصومين (ع) ، ومنها:

۱- بحار الأنوار: ج۱۳ ص۴.

أ) قول الإمام الباقر (ع) :

«هی مخلوقه خلقها الله بحکمته فی آدم وعیسی علیهما السلام» (۱)

ب) قول الإمام الصادق (ع) :

«إنّ الله عزّ وجلّ خلق خلقاً وخلق روحاً، ثمّ أمر مَلکاً فنفخ فیه، ولیست بالتی نقصت من قدره الله شیئاً هی من قدرته» (۲)

أمّا علماء الشیعه فلأجل بیان حقیقه موقفهم من حدیث الصوره، فإنّنا ننقل أدناه طائفه من أقوالهم:

۱. ما ذکره الشیخ الصدوق

قال فی تفسیره للحدیث: (ترکت المشبّهه من هذا الحدیث أوّله، وقالوا: إنّ الله خلق آدم علی صورته، فضلّوا فی معناه وأضلّوا) (۳)

۲. ما ذکره السیّد المرتضی

قال بأنّ هناک عدّه وجوه فی تفسیر الحدیث الذی بحسب ظاهره یقتضی التشبیه، وأنّ له تعالی صوره، وهذه الوجوه هی:

الأوّل : إنّ (الهاء) فی قوله: «صورته» - إذا صحّ هذا الخبر - راجعه إلی آدم (ع) دون الله تعالی، فکأنّ المعنی أنّه تعالی خلقه علی الصوره التی قُبض علیها؛ فإنّ حاله لم یتغیّر فی الصوره بزیاده ولا نقصان کما تتغیّر أحوال البشر.

الثانی : أن تکون (الهاء) راجعه إلی الله تعالی، ویکون المعنی أنّه خلقه علی الصوره التی اختارها واجتباها؛ لأنّ الشیء قد یضاف علی هذا الوجه إلی

۱- بحار الأنوار: ج۴ ص۱۳، ح۴.

۲- المصدر نفسه: ج۴ ص۱۲، ح۸.

۳- توحید الصدوق) : ص۱۵۲، ب۱۲، ذیل الحدیث: ۱۰.

مختاره ومصطفاه.

الثالث : هو أنّ هـذا الكلام خرج على سـبب معروف؛ لأنّ الزهرى روى عن الحسن أنّه كان يقول: مرَّ رسول الله (ص) برجلٍ من الأنصـار وهو يضـرب وجه غلام له ويقول: قبّح الله وجهک ووجه من تشـبهه، فقال النبىّ (ص) : بئس ما قلت؛ فإنّ الله خلق آدم على صورته، يعنى صوره المضروب.

الرابع : أن يكون المراد أنّ الله تعـالى خلق آدم وخلق صورته لينتفى بـذلک الشـکّ فى أنّ تـأليفه من فعـل غيره لأنّ التأليف من جنس مقـدور البشـر، والجواهر ومـا شاكلهـا من الأجناس المخصوصه من الأعراض هى التى يتفرّد القـديم تعالى بالقـدره عليها، فيمكن قبـل النظر أن تكون الجواهر من فعله وتأليفهـا من فعل غيره. . . فكأنّه (ع) أخبر بهـذه الفائـده الجليله وهى أنّ جوهر آدم وتأليفه من فعل الله تعالى.

الخامس : هو أن يكون المعنى أنّ الله أنشأه على هـذه الصوره التى شُوهِـد عليها على سبيل الابتـداء، وأنّه لم ينتقل إليها ويتدرّج كما جرت العاده فى البشر.

وكلّ هذه الوجوه جائز فى معنى الخبر، والله تعالى ورسوله (ص) أعلم بالمراد) (۱).

۳. ما ذكره العلّامه المجلسى

فقد أضاف وجهاً سادساً إلى الوجوه الخمسه التى ذكرها السيّد المرتضـى، فقال: (وهو أنّ المراد بالصوره الصفه من كونه سميعاً بصيراً متكلِّماً، وجعله قابلًا للاتّصاف بصفاته الكماليّه والجلاليّه على وجهٍ لا يفضى إلى التشبيه،

۱- تنزيه الأنبياء: ص۱۲۷- ۱۲۸.

والأولى الاقتصار علی ما ورد فی النصوص عن الصادقین علیهما السلام) (۱)

۴. ما ذکره الشعرانی

قال فی تعلیقه علی کتاب (شرح أصول الکافی) للمولی محمد صالح المازندرانی: (قوله:

«إنّ الله تعالی خلق آدم علی صورته» مصرّح به فی التوراه، ورووه عن رسول الله (ص) فإمّا أن یکون من الإسرائیلیّات التی دخلت فی أحادیث المسلمین من أخبار الیهود، وإمّا أن یکون له تأویلٌ علی خلاف ظاهره.

والحقّ أنّ الإنسان هو الذی خلق صوره الله تعالی علی وفق صورته؛ فإنّه یظنّ صورته علی أکمل ما یمکن أن یکون، فتوهّم أنّ الله تعالی مثله.

وقال صدر المتألّهین: هذا الحدیث ممّا لا خلاف فی کونه مرویّاً عن النبیّ (ص) .

أقول – أی الشعرانی -: ولکن الخلاف فی صحّه الروایه، ثمّ تأوّل فی معناه بما هو صحیح فی نفسه، وإن لم تکن الروایه صحیحه وطابق بین صوره الإنسان وصوره العالم الکبیر فشبّه القلب بالعرش، والدماغ بالکرسی، والحواسّ بالملائکه، والأعضاء بالسماوات، والقدره فی العضله، ففی الحقیقه خلق الله تعالی آدم علی صوره مخلوقه الکبیر. وغرض الإمام (ع) نفی کون الله تعالی جسماً علی صوره الإنسان وغیره.

ویلحق بمن یقول خلق الله آدم علی صورته من یقول خلق الله آدم علی صفات أو غرائز تشبه صفاته تعالی ویثبت له الغضب والرضا والمحبّه والعشق والندامه والأسف وغیرها بالمعنی الذی یثبت للإنسان وهو سبحانه

۱- بحار الأنوار: ج۴ ص۱۵.

بریءٌ من کلّ تأثّر وانفعال. وربّما یتعجّبون ممّا ورد فی عقاب العاصی بالنار أو ما ینزل علی العباد من البلاء کالزلازل والطوفان والحرق والخسف وما یهلک به الصالح والطالح والشیخ الکبیر والطفل الصغیر، لأنّه یری کلّ ذلک ینافی رقّه القلب التی جُعلت فی الإنسان لتجنّبه من الإفساد وتنفّره من الظلم، والله تعالی منزّهٌ من الإفساد والظلم والرقّه والقسوه. . .) (۱)

أمّا المازندرانی نفسه فقال فی شرح الحدیث: (قال (ص) :

«خلق الله آدم علی صورته طوله ستّون ذراعاً فلمّا خلقه. . .» قال عیاض: ذکر الطول هنا

یرفع الإشکال ویوضح أنّ الضمیر فی «صورته» یعود إلی آدم نفسه، وأنّ المراد علی هیئته التی خُلق علیها: لم یتردّد فی الأرحام، ولم ینتقل فی النشأه بتنقّل بنیه، أو یکون المراد: أنّ صورته فی الأرض هی التی کان علیها فی الجنّه، ولا تختلف صورته اختلاف صوره الملائکه فی أصل صورهم وفی الصوره التی یتراؤون فیها للخلق غالباً) (۲)

۵. ما ذکره الأرموی

قال السیّد جلال الدِّین الحسینی الأرموی المحدّث محقّق کتاب (الإیضاح) للفضل بن شاذان الأزدی فی تعلیقه: (ما ورد من الأخبار من الصوره فی قوله (ع) :

«خلق الله آدم علی صوره الرحمن» وقوله: «حتّی یضع الجبّار قدمه فی النّار» . . . إلی غیر ذلک، أجروها علی ما یتعارف فی صفات الأجسام، وزادوا فی الأخبار أکاذیب وضعوها ونسبوها إلی النبیّ (ص) وأکثرها مقتبسه من الیهود، فإنّ التشبیه فیهم طباع، حتّی قالوا. . .) (۳)

۱- شرح أُصول الکافی: ج۴ ص ۱۳۰.

۲- المصدر نفسه، ج۴ ص۱۲۸.

۳- المصدر نفسه: ج۴ ص۱۲۸.

۶. ما ذكره الملاّ هادى السبزوارى

قال (فى شرح الأسماء الحسنى) : (وإلى هذا أشار نبيّنا بقوله (ص) خلق الله آدم على صورته، ومراده على صوره كمالاته الذاتيّه الجامعه للكمالات الأسمائيّه والصفاتيّه، وإذا أراد أن يشاهدها فى المرآه الكماليّه الأسمائيّه والصفاتيّه والفعليّه يشاهدها فى العالم المسمّى بالآفاق؛ لأنّه هو مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله، ومن هذا قيل: أراد الله أن يظهر ذاته الجامعه فى صوره جامعه فأظهرها فى صوره الإنسان، وأراد أن يظهر الأسماء والأفعال فى صوره كامله مفصّله فأظهرها فى صوره العالم، فليس يشاهد الله. . .) (۱)

۷. ما ذكره السيّد عبد الحسين شرف الدِّين

فقد أورد – فى كتابه (أبو هريره) – الحديث عن أبى هريره، وقال: بأنّ هذا الحديث لا يجوز على رسول الله (ص) ، واعتبر بأنّ أبا هريره أخذه عن اليهود وأورد النصّ المطابق له فى العهد القديم، فراجع (۲).

ويظهر بوضوح لمن يقرأ التوراه: أنّ هذا المضمون – كون صوره آدم شبيهه لصوره الله وإثبات الوجهيّه لله تعالى – ورد مكرّراً فى التوراه كما ينصّ عليه فى القسم الأوّل من الإصحاح الخامس من سفر التكوين. . . عندما خلق الله آدم خلقه على صوره الله.

وفسّر بولس هذه الجملات الوارده فى التوراه وشرحها بأنّ هذا التشابه بين الإنسان والربّ هو فى القدسيّه والعداله والسيره، وأمّا الصوره فالمراد منها الصوره الواقعيّه للإنسان لا الصوره الظاهريّه.

۱- شرح الأسماء الحسنى: ص۱۵۱.

۲- أبو هريره: ص۵۴.

وعلى هذا القول علّق الشيخ محمّد صادق النجيمى فقال: (لو كان المقصود من التشابه الوارد فى التوراه هو هذ المعنى الذى قاله بولس، كـان وجيهاً تقريباً، وارتفعت عندئـذٍ شبهه التجسيم والتشبيه، ولكن وللأسف أنّ أولئك الـذين أخـذوا ذلك من التوراه وأدرجوه فى الصحيحين، أخذتهم العصبيّه العمياء، فسدّوا جميع أبواب التأويل والتفسير وصاروا أرأف من الأمّ وأحرّ من الجمره، ورووا هذه الحكايه الوهميّه بكيفيّه بحيث يصعب ويستحيل تأويلها على معنى آخر، كما تشاهده فى الحديث:

«إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنّب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته» إذ إنّه يدفع أدنى احتمال لأىّ تأويل، ولا يبقى لك مجال فى أن تعبّر بالوجه بمعنى السيره لا الصوره الظاهريّه والعضو الخاصّ فى البدن، كما أشار إليه بولس) (۱).

أدلّه القول بعود الضمير إلى آدم

ذكرنا سابقاً بأنّ هناك ثلاثه اتّجاهات فى «حـديث الصوره» ومن هذه الاتّجاهات ما قاله واعتقده ابن تيميّه، والذى ناقشنا كلامه تفصيلاً وأثبتنا عدم صحّه رأيه.

والاتّجاه الآخر قلنا بأنّه يبتنى على عنصرين أساسيّين؛ أحدهما: عود الضمير فى قوله (ص) :

«على صورته» إلى آدم (ع) ، ولا يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

وقـد استند أصـحاب هـذا الاتّجـاه إلى مـا ورد فى الروايـات المتقـدّمه فى أوّل البحث والتى منها روايه البخارى - راجع مقـدّمه البحث -.

وفى هذه الروايه جاء ما لفظه:

«خلق الله آدم على صورته طوله ستّون

۱- أضواء على الصحيحين: ص۱۶۷- ۱۶۸.

ذراعاً» ففی قوله:

«ستّون ذراعاً» دلیلٌ علی أنّه یریـد بیان صوره آدم (ع) ، وإلّا لو کانت غیر ذلک - أی الصوره صوره الرحمن - لصار المعنی أنّه سبحـانه وتعـالی طـوله سـتّون ذراعـاً، وهـذا أمرٌ مرفـوض وغیر مقبول علی الإطلاـق، إلّـا عنـد من لم یعرف التـدبّر فی الروایـات ومعانیها.

وفی الروایه أیضاً جاء ما لفظه: «

فکلّ من یدخل الجنّه علی صوره آدم» ففی العباره الأولی وإن لم یکن واضحاً علی من یعود الضمیر، إلّا أنّ هذه

الجمله أظهرت حقیقه عود الضمیر مع بُعدها عن الجمله الأولی.

وهکذا فی ما ورد فیها أیضاً: «

فلم یزل الخلق ینقص» فهی أیضاً بشکل أدقّ أنّ آدم (ع) طوله ستّون ذراعاً، ثمّ من جاء بعده مِن ذریّته آخذٌ بالنقصان.

فإذن هناک قرینتان فی الحدیث تشیران إلی عود الضمیر إلی آدم، وهما:

الأولی: طوله ستّون ذراعاً.

الثانیه: أنّه من یدخل الجنّه علی صوره آدم.

وهکذا الحال فی الحدیث الثانی الوارد فی صحیح مسلم.

وأیضاً فی الحدیث المرویّ فی مسند أحمد والذی ورد فیه:

«إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه. . .» حیث تشیر إلی أنّ الله خلق آدم علی صوره المضروب، فلابدّ أن یکرّم هذا الوجه احتراماً لآدم، وهذه قرینه واضحه بعود الضمیر علی آدم.

ولعلّ هذه الأدلّه وردت ضمن ما نقلناه من کلمات لعلماء السنّه والشیعه المخالفین لابن تیمیّه، ومنهم الإمام ابن خزیمه الذی کان واضحاً فی استدلاله علی عود الضمیر إلی آدم من خلال لفظ الحدیث، حیث قال بعد أن أورد حدیث:

«إذا قاتل أحدکم فلیتجنّب الوجه. . .» :

(توهّم بعض من لم يتبحّر العلم أنّ قوله «على صورته» يريـد صوره الرحمن عزّ ربّنا وجلّ عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله خلق آدم على صورته: «الهـاء» فى هـذا الموضع كنايه عن اسم المضـروب والمشـتوم، أراد أنّ الله خلق آدم على صوره هـذا المضـروب الذى أُمِر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذى قبّح وجهه، فزجر (ص) أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأنّه وجه آدم شبيه وجوه بنيه. . . فإذا قال الشاتم لبعض بنى آدم قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبّحاً وجه آدم صلوات الله عليه وسـلامه الـذى وجوه بنيه شـبيهةٌ بوجوه أبيهم. . . فتفهّموا رحمكم الله معنى الخبر، لاـ تغلطوا ولاـ تغـالطوا فتضـلّوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذى هو ضلال) (۱).

موقف ابن تيميه من صفه القَدَم والرِّجل لله تعالى

فى مقـدّمه هذه الأبحاث ذكرنا بأنّ أهمّ بحث فى التوحيد هو توحيد الأسـماء والصـفات، وهذا البحث يعتبر العمود الفقرى لسائر مراتب التوحيد الأخرى، كتوحيد الربوبيّه وتوحيد الألوهيّه ونحو ذلك.

وتوحيد الأسـماء والصـفات هو الأساس الذى يقوم عليه توحيد الربوبيّه والألوهيّه، فإذا كان هذا البحث سـليماً وصـحيحاً فما يُبنى عليه من توحيـد الربوبيّه والأـلوهيّه سوف يكون صـحيحاً وسـليماً، وإلاّـ لكـان فيه خلـل ونقص وإشـكال وفساد، وسوف ينعكس ذلك على باقى مراتب التوحيد.

ومن خلال ما تقدّم وصلنا إلى النتائج التاليه فى معتقدات مدرسه ابن تيميّه:

۱- كتاب التوحيد، ابن خزيمه: ج۱ ص۹۳-۹۴.

النتیجه الأولی : أنّ الله سبحانه وتعالی جسم، ولکنّهم لأجل التمویه علی هذا الرأی قالوا: إنّه جسمٌ لا کالأجسام، ولکنّهم أثبتوا له حقیقه الجسمیّه، وجعلوها عنصراً أساسیّاً فی الصفات الخبریّه، أو فیما یتعلّق بتوحید الأسماء والصفات.

النتیجه الثانیه : وهی مترتّبه علی النتیجه الأولی، فالله تعالی إذا کان جسماً، لابدّ أن یکون له صوره محسوسه، وهذه الصوره تشبه صوره آدم، ولذا التزموا بلوازم الجسمیّه فقالوا بأنّه تعالی له (أطیط) وله وزن وثقل.

وفی ضوء هاتین النتیجتین قالت هذه المدرسه بأنّ الله تعالی الذی له صوره الآدمیّین، فله أیضاً شکلهم، ولذا له ید ورجل وأصابع وعین ووجه. . .

وبحثنا التالی یتعلّق بهذه المسأله وهی: هل لله تعالی رِجل وقدَم، أم لا؟

مع الالتفات إلی أنّه لیس البحث فی أصل المسأله، وأنّه تعالی له قدَم ورجل أم لا؟ وهل له وجهٌ أم لا؟ وما شاکل ذلک.

فصریح القرآن أنّ الله سبحانه وتعالی له وجه: وَیَبْقَی وَجْهُ رَبِّکَ. . . (الرحمن: ۲۷ وصریح القرآن أنّه تعالی له یدان، وله عین ونحو ذلک.

وإنّما الکلام والبحث فی تفسیر هذه الصفات، وبیان المراد منها.

وهذا یقتضی البحث فی النصوص الوارده عن النبیّ الأعظم (ص) ، وکیف بیّنت المراد من هذه الصفات؟

النصوص الشریفه فی المسأله

فی هذا المجال نذکر جمله من النصوص الوارده من أهمّ المصادر لدی علماء أهل السُّنّه:

النصّ الأوّل : ما ورد فی (صحیح البخاری) وفیه: «عن أبی هریره: وأکثر ما کان یوقفه أبو سفیان،

یقال لجهنّم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزید؟ فیضع الربّ تبارک وتعالی قَدَمه علیها فتقول: قطّ قطّ» (۱)(أی حسبی حسبی.

أخرج البخاری فی صحیحه هذا الموضوع فی عدّه أحادیث بأسالیب متعدّده ومتون مختلفه.

وعن أنس بن مالک، عن النبیّ (ص) قال: «

یلقی فی النار، وتقول هل من مزید؟ حتّی یضع الله قَدَمه فتقول قطّ قطّ» (۲)

.

النصّ الثانی : ما ورد فی (صحیح مسلم) ، وفیه:

عن أبی هریره، عن النبیّ (ص) قال

: «تحاجّت النار والجنّه، فقالت النار: أوثرت بالمتکبّرین والمتجبّرین، وقالت الجنّه: فما لی لا یدخلنی إلّا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم والمحتقرون منهم. . . وقال الله للجنّه: أنت رحمتی أرحم بک من أشاء من عبادی، وقال للنّار: أنتِ عذابی أُعذِّب بک من أشاء من عبادی، ولکلّ واحدهٍ منکم ملئها، فأمّا النار فلا تمتلئ، فیضع قدمه علیها فتقول: قط قط، فهناک تمتلئ ویزوی بعضها إلی بعض - أی یجتمع بعضها إلی بعض -» (۳).

وأنت تری ما فی هذا الحدیث من عجائب، مثل أن یکون کلّ أهل الجنّه بما فیهم الأنبیاء والأولیاء من الحقراء، وهل منطق أبی هریره إلّا مثل هذا! !

۱- صحیح البخاری: ج۳ ص۶۹۸، الحدیث رقم: ۴۸۴۹، سوره ق.

۲- المصدر نفسه: ج۶ ص۱۷۳، کتاب التفسیر، باب تفسیر سوره ق، وج۹ ص۱۴۳، کتاب التوحید، باب الحلف بعزّه الله، وص۱۶۴، کتاب التوحید، باب إنّ رحمه الله قریبٌ من المحسنین.

۳- صحیح مسلم: ج۴ ص۶۰۶، کتاب الجنّه وصفه نعیمها وأهلها، باب: ۱۳، الحدیث: رقم: ۲۸۴۶.

النصّ الثالث : ما ورد فی (سنن الترمذی) ، وفیه:

«. . . ویبقی أهل النار فیطرح منهم فیها فوجٌ فیقال هل امتلأت؟ فتقول: فهل من مزید، ثمّ یطرح فیها فوج فیُقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزید، حتّی إذا. . . وضع الرحمن قدمه فیها، وأزوی بعضها إلی بعض، ثمّ قال: قط. قالت: قط قط» (۱).

النصّ الرابع : أورد فی (صحیح سنن الترمذی) للعلاّمه الألبانی.

وفیه نفس النصّ المتقدّم، ویعلّق الترمذی علی الحدیث بالقول: (هذا حدیثٌ حسن صحیح) (۲).

النصّ الخامس : ما ورد فی (مسند الإمام أحمد) ، وفیه نفس الروایه، ویشیر العلّامه شعیب الأرنؤوط فی تعلیقه علی الحدیث، فیقول: (حدیثٌ صحیح وله إسنادان. . .) (۳)

النصّ السادس : ما ورد فی (مسند الإمام الحافظ الدارمی) ، وفیه:

«. . . یلقی فی النار أهلها وتقول هل من مزید ثلاثه حتّی یأتیها ربّها تعالی فیضع قدمه علیها فتنزوی وتقول قط قط قط. . .» إسناده صحیح (۴)

وبإمکان القارئ الکریم مراجعه عشرات المصادر التی أشارت إلی مثل هذه النصوص، ومنها:

۱. السنّه، لأبی عاصم، تحقیق الجوابره.

۱- سنن الترمذی: ج۴ ص۵۲۱، الحدیث: ۲۷۳۴، باب ما جاء فی خلود أهل الجنّه والنّار.

۲- صحیح سنن الترمذی: ج۳ ص۱۸، باب ما جاء فی خلود أهل الجنّه والنار، الحدیث رقم: ۲۵۵۷.

۳- مسند الإمام أحمد، تحقیق شعیب الأرنؤوط وعادل مرشد: ج۱۴ ص۴۱۳، الحدیث: ۱۸۸۱۷.

۴- مسند الإمام الحافظ الدارمی: ج۳ ص۱۸۸۲، باب: ۱۲۲، باب قوله: هل من مزید.

۲. التوحید، لابن أبی خزیمه (۱)

۳. کتاب الأربعین فی دلائل التوحید، للهروی (۲)

ومن المعالم الواضحه فی هذه الروایات: أنّ هذه النصوص التی ینقلونها تشیر إلی أنّ الله سبحانه وتعالی یتّصف بصفه القَدم تارهً، وبصفه الرِّجل تارهً أخری. وهذا ما وجدناه وقرأناه فی النصوص المتقدّمه.

ومن الأمور والمسائل الضروریّه فی معالجه هـذا البحث ما أشرنا إلیه سابقاً وهو أنّ القرآن الکریم وضع أساساً مهمّاً فی التعاطی مع آیاته وهو أنّه یحتوی علی آیات محکمات وآیات متشابهات.

وهذا الأصل القرآنی لم یختلف فیه أحدٌ من علماء المسلمین.

وبناءً علی هذا لا یجوز الاعتقاد بالمتشابه إلّا بعد إرجاعه إلی المحکم.

وأیضاً المحکم من الآیات یُعتبر الأمّ للمتشابه، وأصلًا له، فلا یجوز الأخذ بالمتشابه من دون الرجوع إلی المحکم، وإلّا کان من أهل الزیغ والفتنه.

وأیّ صفه من الصفات الإلهیّه سواء وردت فی القرآن الکریم أو وردت فی السنّه النبویّه الصحیحه إذا أردنا أن نعتقد بها، فإذا کانت من المحکمات یجب الاعتقاد بها، وإذا لم یثبت کونها کذلک وکانت من المتشابهات فلابدّ فی فهمها من إرجاعها إلی المحکمات.

الرجل والقدم فی اللغه

یقول الراغب الأصفهانی فی (المفردات) : (والرِّجل: العضو المخصوص

بأکثر الحیوان؛ قال تعالی: وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ . . . واشتقّ من

۱- ج۱ ص۲۰۹.

۲- ص ۱۷۱، تحقیق الفقیهی.

الرجل رجل وراجل - باعتبار أنّه يمشى على رجليه -) (۱)

فالرجل فى اللغه العربيّه موضوعه للعضو المخصوص، ولا يمكن استعمال هذه المفرده إلّا فى العضو المخصوص، وإذا استعملت فى غير ذلك تكون مجازاً أو عنايه أو كنايةً أو تأويلًا، أو نحو ذلك.

وفيما يرتبط ب-(القدَم) قال الراغب: (القدَم قدم الرجل وجمعه أقدام، قال تعالى: وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ وبه اعتبر التقدّم والتأخّر) (۲).

فالعلّامه الراغب الأصفهانى يقول بشكلٍ واضح وصريح: إنّ الرِجل لا تُستعمل إلّا فى العضو المخصوص، وهكذا الحال بالنسبه للقدم.

ونكتفى بما ذكره الراغب الأصفهانى على المستوى اللغوى، لأنّ جميع اللّغويين اتّفقوا على هذا المعنى.

والسؤال المطروح هنا هو: عندما نقول بأنّ الله له قدَم، وله رجل، فهل هذا اللفظ استُعمل فى العضو المخصوص أم لا؟

وإذا استعمل ابن تيميّه وأتباعه اللفظ فى المعنى اللغوى له، فيكونون قد أثبتوا بأنّ الله تعالى له عضو (القدم - الرجل) ، وهذا ما قالوه فى الواقع.

ولكنّهم فى ظاهر القول قالوا: نحن لا نثبت لله تعالى الأعضاء، لأنّه إذا صار له أعضاء صار له أجزاء، وعند ذلك يكون مركّباً من أعضاء وأجزاء.

وأمّا إذا قال هو وأتباعه بأنّنا نطلق القدم والرجل ولا نريد منها

الأعضاء، فيكون ذلك من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، ويكون استعمالاً مجازيّاً، واستعمالاً بالتأويل، ونِعْمَ ما قاله أحد أئمّه أهل السنّه

۱- المفردات: ص۱۸۹، مادّه رجل.

۲- المصدر نفسه: ص۳۹۷، مادّه قدَم.

والجماعه المعاصرين من مدرسه الأزهر الشريف وهو الإمام محمّد أبو زهره فی كتابه (ابن تيميّه حياته وعصره. . .) :

(وننتهی من هـذا إلی أنّ ابن تيميّه يری الألفاظ فی اليـد والنزول والقـدم والوجه والاسـتواء علی ظاهرها، ولكن بمعانٍ تليق بذاته الكريمه كما نقلنا من قبل، وهنا نقف وقفه أنّ هـذه الألفاظ وضـعت فی أصل معناها لهـذه المعانی الحسّـيه - أی العضو الخاص المحسوس - وإذا أطلقت علی غيرهـا، سواء كـان معلومـاً أو مجهولاً، فإنّهـا قـد اسـتعملت فی غير معناهـا، ولا تكون بحـالٍ من الأحوال مسـتعمله فی ظواهرهـا، بـل تكون مؤوّله، وعلی ذلـك يكون ابن تيميّه قـد فرّ من التأويـل ليقع فی تأويـلٍ آخر، وفرَّ من التفسير المجازی ليقع فی تفسيرٍ مجازیٍّ آخر) (۱)

قـد يقـول قائـل: مـن أيـن لكم أن تقولـوا بـأنّ ابن تيميّه يعتـبر بـأنّ هـذه الألفـاظ محمـوله علی ظاهرهـا، وأنّ هـذه الصـفات من المحكمات؟ فلعلّه يقول بأنّ هذه الصفات من المتشابهات، ولابدّ من إرجاعها إلی المحكمات.

فحتی لا نستبق البحث، ولا نحكم مسـبقاً علی ابن تيميّه وأتباعه، نرجع إلی كلمات ابن تيميّه وأعلام الوهّابيه المعاصـرين أمثال: العثيمين والفوزان والغنيمان والهرّاس وغيرهم لنری بماذا التزم هؤلاء؟

فهل أرجعوا الصفات إلی المتشابهات، أم قالوا إنّها من المحكمات؟ هذا أوّلاً.

وثانياً: هل قالوا بأنّ الله تعالی يوصف بها حقيقةً أو مجازاً؟

فإذا قالوا تطلق حقيقةً، وأنّها من المحكمات، فهم آمنوا بأنّ الله جسم،

۱- ابن تيميّه حياته وعصره. . . : ص۲۲۳، الفقره ۲۸۶.

وهذا الجسم جسم آدمی مركّب من أعضاء، ومن أعضائه القدم والرجل.

فالبحث هنا فی کلمات هؤلاء وماذا فیها من معانٍ:

المصدر الأوّل : الفتاوی الحمویّه الکبری، لابن تیمیّه، حیث ینقل رأیاً لبعض الأعلام ولا یردّ علیه خلافاً لعادته فی النقل عن الفخر الرازی والأشاعره والجهمیّه حیث یعرض کلماتهم ویردّ علیها.

وفی موضع الشاهد ینقل کلاماً لا یردّ علیه، ممّا یعنی موافقته علیه، فیقول: (ثمّ قال) (۱)(والقائل ذکره قبل هذا الموضع بقوله: (وقال الإمام أبو عبد الله محمّد بن خفیف فی کتابه الذی سمّاه اعتقاد التوحید بإثبات الأسماء والصفات) (۲)

(ثمّ قال – الإمام الخفیف – ثمّ إنّ الله تعرّف إلی عباده المؤمنین، وأنّه قال له یدان قد بسطهما بالرحمه، وذکر الأحادیث فی ذلک، ثمّ ذکر شعر أمیّه بن أبی السلط، ثمّ ذکر حدیث

«یلقی فی النار وتقول هل من مزید حتّی یضع فیها رجله» ، وهی روایه البخاری، وفی روایه أخری یضع علیها قدمه، ثمّ رواه مسلم البطین عن ابن عبّاس أنّ الکرسی موضع القدمین، وأنّ العرش لا یقدر قدره إلّا الله، وذکر قول مسلم البطین وقول السندنی وفلان وفلان وبعضهم یقول: موضع قدمیه وبعضهم یقول: واضع رجلیه علیه – علی الکرسی – ثمّ قال: فهذه الروایات قد رویت عن هؤلاء من صدر هذه الأمّه موافقاً لقول النبیّ (ص) متداولاً فی الأقوال محفوظاً فی الصدور لا ینکر خلق عن سلف ولا ینکر علیهم أحد من نظائرهم نقلتها الخاصّه والعامّه مدوّنه فی

۱– الفتاوی الحمویّه الکبری: ص۳۹۵.

۲– المصدر نفسه: ص۳۸۵.

کتبهم، إلی أن حدث فی آخر الأمّه من قلّل الله عددهم ممّن حذّرنا رسول الله (ص) عن مجالستهم ومکالمتهم، وأمرنا أن لا نعود مرضاهم، ولا نشیّع جنائزهم) (۱)

وفی هذه الکلمات إشاره إلی أنّ الله جلس علی العرش، ومدَّ قدمیه، وقدماه موضعهما علی الکرسی، فإذن: الکرسی لیس موضع جلوسه تعالی بناءً علی هذا الکلام، وإنّما هو موضع القدَمین، وبهذا یتبیّن أنّ الله سبحانه وتعالی عنده قدمان کالإنسان، وهی إثنتان فقط لا أقلّ ولا أکثر.

ثمّ أظهر بوضوح منطقه فی عدم مجالسه ومکالمه المخالفین له، وعدم عیاده مرضاهم أو تشییع جنائزهم، ثمّ قال: (فقصد هؤلاء إلی هذه الروایات فضربوها بالتشبیه، وعمدوا إلی الأخبار فعملوا فی دفعها علی أحکام المقاییس) . وبهذا یستنکر ابن تیمیّه علی هؤلاء اعتبارهم هذه الروایات من المتشابهات التی لابدّ من ردّها إلی المحکمات.

المصدر الثانی : شرح العقیده الواسطیّه، للعلّامه محمّد خلیل هراس، وتعلیق الشیخ محمّد بن صالح العثیمین.

فبعد أن ینقل الروایه التی فیها:

«لا تزال جهنّم. . .» یقول: (وهذه صفه تجری مجری بقیّه الصفات، فتثبت لله علی الوجه اللائق بعظمته. . . حقّق وعده تعالی فوضع فیها قدمه، فحینئذٍ یتلاقی طرفاها، ولا یبقی فیها فضل عن أهلها) (۲).

المصدر الثالث : شرح العقیده الواسطیّه، لمحمد بن صالح العثیمین، وفیه:

(وقوله فیها رجله، وفی روایه علیها قدمه، فی وعلی بمعنی واحد. . . وفی

۱- الفتاوی الحمویّه الکبری: ص۳۹۵.

۲- شرح العقیده الواسطیّه: ص۲۰۵.

هذا الحديث من الصـفات أوّلاً. . . ثانياً. . . ثالثاً. . . رابعاً: أنّ لله تعالى رجلاً وقدماً حقيقةً، لا تماثل أرجل المخلوقين) (١)(، أي: لكلّ مخلوق رجل لا تشابه رجل المخلوق الآخر، ورجل الإنسان لا تماثل رجل الفيل وهكذا. . . وهؤلاء من أجل المحافظه على معنى الآيه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ قالوا: له رجل لا كالأرجل.

وهل هذه الرجل من صـفاته الفعليّه، أم الذاتيّه؟ يقول: (ويسـمّى أهل السـنّه هذه الصـفه بالصـفه الذاتيّه الخبريّه، لأنّها لم تعلم إلّا بالخبر، ولأنّ مسمّاها أبعاض لنا وأجزاء، لكن لا نقول بالنسبه إلى الله أنّها أبعاض وأجزاء لأنّه هذا ممتنع على الله) (٢).

المصدر الرابع : التعليق على شرح مسلم، للشيخ محمّد بن صالح العثيمين، وقد صرّح بهذه الحقيقه بقوله:

(وكذلك أيضاً حديث

«فإذا أحببته كنت سـمعه الـذى يسـمع به، وبصـره الذى يُبصـر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشـى بها» ، هذه قطعاً ليس المراد ظاهرها؛ لأنّ يد الإنسان حادثه لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله عزّ وجلّ جزءاً من بشر) (٣)

فأصل القاعده – الله تعالى له قدم ورجل – يقبلها هؤلاء، ولا ينكرونها، وهى ممكنه عندهم وليست بممتنعه، وإلّا لقالوا أنّها ليست محموله على ظاهرها.

المصدر الخامس : فتح البارى بشرح صحيح البخارى، بتعليق العلّامه

١- شرح العقيده الواسطيّه: ص۴۱۴.

٢- المصدر السابق.

٣- التعليق على صحيح مسلم: العثيمين: ج١ ص۶۲۵.

محمّد البرّاک أحد أبرز أعلام الوهّابیه.

یقول البرّاک: (لم یختلف أهل السُّنّه والجماعه فی المراد بالقدم المذکور، فالقدم عندهم هو قدم الربّ سبحانه وتعالی، والرجل کذلک، فالله تعالی موصوف بأنّ له قدماً ورجلاً. . . وهو الإثبات لحقائقها اللائقه به سبحانه، ویقولون فی النصوص: أنّها لا تماثل صفات المخلوقین ولا یعلم العباد کُنهها، فمعانیها معلومه، وکیفیّاتها مجهوله. . . ویقولون أمرّوها کما جاءت – علی ظاهرها – بلا کیفیّه) (۱)

وفی هذا الکلام أمور نشیر إلیها:

أوّلاً : أنّه تدلیس علی أهل السنّه لأنّهم وإن قالوا بأنّه تعالی له قدَم، ولکن قالوا بأنّ هذا اللفظ من المتشابهات، ولابدّ من إرجاعه إلی المحکمات.

فلو قال بأنّ أهل السنّه لم یختلفوا فی ثبوت القدم لکان کلامه صحیحاً، ولکنّه قال: أهل السنّه لم یختلفوا فی المراد من القدم، والحقّ أنّهم اختلفوا فی ذلک – أی فی المراد منها –.

ثانیاً : أنّه أراد من القدم العضو المخصوص المحسوس بقوله: (وهو الإثبات لحقائقها) .

ثالثاً : أنّه أراد حمل الألفاظ علی ظاهرها باعتبار أنّ العباد لا یعلمون کُنهها، وحملها علی الظاهر بلا کیفیّه، أی بلا أن تحکی عن طولها وعرضها. .

المصدر السادس : التعلیقات الزکیّه علی العقیده الواسطیّه، للشیخ عبد الله عبد الرحمن الجبرین.

یقول: (هذا الحدیث ذکره المؤلّف – أی ابن تیمیّه – لاشتماله علی صفه القدم، وقد ورد فی القرآن ذکر الساق، وورد فی حدیث الجمع یوم القیامه

۱– انظر: تعلیق العلاّمه البرّاک علی کتاب فتح الباری: ج ۱۰ ص ۶۲۰.

والقـدم فی روایه والرجـل فی روایه أخری صـفه ذات - لاـ فعـل - نؤمن بهـا کما یشاء الله، ونثبتها، وقـد أنکرها المبتـدعه وأهل الکلام واسـتعظموا إثباتها علی أهل السـنّه، وقالوا إنّ فی إثباتها إثبات حدوث وإثبات تجسیم وإثبات تحدید وترتیب وتشبیه وما أشبه ذلک من مقالاتهم المبتدعه.

ویُجاب عن ذلک: بأنّا متّبعون لا مبتدعون. فقال بعضهم. . . .

وبأنّا نقف حیث وقفت الأدلّه ولا نتکلّف التأویل. . .) (۱).

ولذلک یعتبر بعد ذلک أنّ المبتدعه من الأشاعره والمعتزله لا یعرفون من التوحید شیئاً.

ولکن کیف ادّعی الشـیخ الجبرین أنّ الأشاعره وغیرهم قد أنکروا صفه القدَم، مع أنّهم قالوا فقط بأنّها من المتشابهات التی یجب إرجاعها إلی المحکمات!

المصدر السابع : اللآلئ البهیّه فی شـرح العقیده الواسـطیّه، للشـیخ صالح آل الشیخ، حیث یشیر أیضاً إلی نفس هذا المعنی وهذه الحقیقه، فیقول:

(القـدم والرجـل والساق لله تبارک وتعالی، فنثبت ذلک کما جاء فی النصوص من غیر تأویل، ومن غیر تمثیل، ومن غیر أن یطرأ علی بالنا نفی أو تشبیه أو تمثیل أو نحو ذلک) (۲).

المصدر الثامن : السبائک الذهبیّه بشرح العقیده الواسطیّه، للشیخ عبد الله الغنیمان، حیث یقول:

(وفیه إثبات صفه الرجل لله جلّ وعلا، ولیست رجلًا واحده، فله قدمان جلّ وعلا، کما جاء أنّ الکرسی موضع القدمین أی قدمی الرحمن جلّ

۱- التعلیقات الزکیه علی العقیده الواسطیّه: ج۲ ص۲۵-۲۶.

۲- اللآلئ البهیّه فی شرح العقیده الواسطیّه: ج۲ ص۵۹.

وعلا، وأنّه يضع رجله فيها. . .) (۱).

المصدر التاسع : شرح كتاب التوحيد من صحّيح البخارى، أيضاً للشيخ الغنيمان، يقول:

(ففى مجموع هذه الروايات البيان الواضح بأنّ القدم والرجل كليهما عباره عن شىء واحد صفه لله تعالى حقيقةً. . .) (۲).

المصدر العاشر: تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنّان، للعلّامه السعدى.

فى هذا التفسير المفصّل المطوّل يقول: (حتّى يضع ربّ العزّه عليها قدمه الكريمه المنزّهه عن التشبيه. . .) (۳).

وغير ذلك من المصادر التى تؤكّد إجماع أصحاب هذه المدرسه الوهّابيه التى شرحت كتب ابن تيميّه، أو بيّنت معتقداته فى هذه النظريّه، وحمل هذه

الألفاظ على ظاهرها، وكونها من المحكمات، ولا يجوز إرجاعها إلى المتشابهات.

وقد يقول قائل: فى كلّ هذه الكلمات لم يصرّح أحد من أصحابها بأنّ هذه الصفات من المحكمات، فلماذا تنسبون إليهم مثل هذا القول؟

نقول: هذا صحيح، ولكن وفقاً لمعتقدات هذه المدرسه فإنّ نصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، وهذا ما تسالمت عليه أقوالهم، ومن ذلك ما ذكره صالح بن فوزان، الأستاذ بالمعهد العالى للقضاء فى السعوديّه، وعضو هيئه كبار العلماء فيها، وقد نقلنا كلماته سابقاً فى كتابه (الإرشاد إلى

۱- السبائك الذهبيّه بشرح العقيده الواسطيّه: ص۲۶۸.

۲- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى: ج۲ ص۱۱۷.

۳- تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنّان: ذيل الآيه ۳۰ من سوره ق: ص۹۵۹.

صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرک والإلحاد) .

ولذلک فإنّ هؤلاء إذا كانوا فى مسأله معيّنه يعتقدون خلاف ذلک، فلابدّ لهم من بيان ذلک، والتصريح به.

وهنا فى صفه القدم والرجل لم نجد مورداً واحداً يقول فيه هؤلاء بأنّ هذه الصفات من المتشابهات التى لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

إذن مجرّد عدم ذكرهم لهذا الأمر، يعنى - بالضروره - أنّهم يعتقدون فيها ما يعتقدونه فى سائر الصفات بكونها من المحكمات.

الفهارس العامه

فهرس الآیات

۶۴. وَقَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّهِ الْأُولَی ۲۸۹

۶۵. وَکَانَ عَرْشُهُ عَلَی الْمَاءِ ۱۵۲

۶۶. وَکَذَلِکَ نُرِی إِبْرَاهِیمَ مَلَکُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ۱۲

۶۷. وَکَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَی مَرْیَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۲۹۴

۶۸. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ الله ۳۳

فهرس الأحاديث

يأخذ الجبّار سماواته وأرضه بيده فيجعلها فى كفّه ١٦٩ t

يبقى أهل النار فيطرح منهم فيها فوجٌ ٤٦٢ t

يجىء قوم قبل قيام الساعه يسمّون الرافضه براءٌ من الإسلام ٢٠١

يُخبرُ بلا لسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات ٣١٥

فهرس المصادر والمراجع

۱. آثار شیخ الإسلام ابن تیمیّه : جواب الاعتراضات المصریّه علی الفتوی الحمویّه لشیخ الإسلام ابن تیمیّه، تحقیق محمّد عزیز شمس، إشراف بکر بن عبد الله أبو زید، دار عالم الفوائد، ط ۱، ۱۴۲۹ه-.

۲. الإبانه علی أصول السنّه والدیانه : عبد الله بطّه العکبری، مکتبه عبد الرحمن، ط ۱، ۱۴۲۸ه-.

۳. إبطال التأویلات لأخبار الصفات : القاضی محمّد بن الحسین بن محمّد بن خلف بن الفراء (أبو یعلی) ، (ت ۴۵۸ه-) ، تحقیق ودراسه أبو عبد الله محمّد بن حمد الحمود النجدی، دار إیلاف، الکویت، دون تاریخ.

۴. ابن تیمیّه ذلک الوهم الکبیر، ومخالفاته لأهل السنّه : أبو هشام الشریف، مکتبه الرحمه.

۵. ابن تیمیّه، حیاته وعصره - آراؤه وفقهه : الإمام محمّد أبو زهره، دار الفکر العربی، القاهره، ط ۱، ۱۹۹۱م.

۶. أبو هریره : السیّد عبد الحسین شرف الدِّین، مؤسّسه أنصاریان، إیران، قم.

۷. إثبات الحَدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس علی عرشه : أبو محمّد محمود بن أبی القاسم الدشتی (ت ۶۶۵ ه-) ، وبذیله الردّ علی منکر الحَدّ من کلام ابن تیمیّه فی کتابه تلبیس الجهمیّه، قدّم له وعلّق علیه أبو معاذ مُسلط بندر العتیبی، وأبو عبد الله آل حمدان، جدّه، ط ۱، ۱۴۳۰ه-.

۸. اجتماع الجیوش الإسلامیّه : الإمام ابن القیم الجوزیه، إعداد وتحقیق الدکتور عوّاد عبد الله المحقّق، مکتبه الرشد، الریاض، ط ۲، ۱۴۱۵ه- - ۱۹۹۵م.

۹.

الأجوبه المفیده عن أسئله المناهج الجدیده : إجابات الشیخ صالح بن فوزان عبد الله الفوزان، جمع وتعلیق وتخریج جمال بن فریحان الحارثی، دار المنهاج السعودیّه، ط۳، ۱۴۲۴ه–.

۱۰. أحادیث العقیده المتوهّم إشکالها فی الصحیحین جمعاً ودراسه : الدکتور سلیمان بن محمّد الدبیخی، دار المنهاج، الریاض، ط۲، ۱۴۳۱ه–.

۱۱. أحادیث مُعَلّه ظاهرها الصحّه : أبو عبد الرحمن مقبل بن هادی الوادعی، دار الآثار، الیمن، ط۲، ۱۴۲۱ه– – ۲۰۰۰م.

۱۲. الإحکام فی أصول الأحکام : الحافظ أبو محمّد علی بن أحمد بن سعید بن حزم الأندلسی الظاهری (ت ۴۵۶ه–) ، عنی بتصحیحه أحمد محمّد شاکر، مکتبه الإمام البخاری، القاهره، ط۱، ۱۴۲۹ه–.

۱۳. الإحکام فی أصول الأحکام : علی بن محمّد أبو الحسن الآمدی، تعلیق الشیخ عبد الرزّاق عفیفی، المکتب الإسلامی.

۱۴. إرشاد الساری، شرح صحیح البخاری : أبو العبّاس شهاب الدِّین أحمد بن محمّد القسطلانی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۱۵. الإرشاد إلی صحیح الاعتقاد والردّ علی أهل الشرک والإلحاد : د. صالح الفوزان، إداره الثقافه والنشر فی جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلامیّه، السعودیّه، ۱۴۱۱ه– – ۱۹۹۰م.

۱۶. استدراک وتعقیب علی الشیخ شعیب الأرنؤوط فی تأویله بعض أحادیث الصفات : خالد بن عبد الرحمن بن عمد الشایع، قرأه وعلّق علیه الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز (المفتی العالم للمملکه السعودیّه) ، دار بنسیه، الریاض، ط۱، ۱۴۱۹ه–.

۱۷. الاستقامه : ابن تیمیّه، تحقیق د. محمّد رشاد سالم، منشورات جامعه الإمام

محمّد بن سعود، المدینه المنوّره، ط ۱، ۱۴۰۳ه-.

۱۸. أسماء الله وصفاته فی معتقد أهل السنّه والجماعه : الإمام الحافظ أبو بکر أحمد بن الحسین بن علی البیهقی (ت ۴۵۸ه-) ، حقّقه وعلّق علیه محمّد محبّ الدِّین أبو زید، مکتبه التوعیه الإسلامیّه.

۱۹. أصول الإیمان : محمّد بن عبد الوهّاب: تحقیق باسم فیصل الجوابره، وزاره الشؤون الإسلامیّه والأوقاف والدعوه والإرشاد، السعودیّه، ط ۵، ۱۴۲۰ه-.

۲۰. أصول التفسیر والتأویل : السیّد کمال الحیدری، دار فراقد، إیران، ۱۴۲۷ه-.

۲۱. أصول الحدیث : الدکتور عبد الهادی الفضلی، مؤسّسه أمّ القری، بیروت، ط ۳، ۱۴۲۱ه-.

۲۲. أضواء علی الصحیحین : محمّد صادق النجمی، ترجمه یحیی کمال البحرانی، مؤسّسه المعارف الإسلامیّه، قم، ط ۱، ۱۴۱۹ه-.

۲۳. إکمال المعلم بفوائد مسلم (شرح صحیح مسلم) : الإمام الحافظ أبو الفضل عیاض بن موسی بن عیاض (ت ۵۴۴ ، تحقیق الدکتور یحیی إسماعیل، دار الوفاء، مصر، ط ۱، ۱۴۱۹ه- - ۱۹۹۸م.

۲۴. الإلهیّات علی هُدی الکتاب والسنّه والعقل : محاضرات الشیخ جعفر السبحانی، بقلم الشیخ حسن مکّی العاملی، قم ۱۴۰۹ه-.

الأمالی : أبو جعفر محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه الصدوق، تحقیق قسم

۲۵. الدراسات فی مؤسّسه البعثه، مؤسّسه البعثه، قم، ط ۱، ۱۴۱۷ه-.

۲۶. الإنحرافات العقدیّه والعلمیّه فی القرنین الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما فی حیاه الأمّه : علی بن بخیت بن عبد الزهرانی، إشراف الشیخ محمّد قطب، دار طیبه، مکّه المکرّمه، ودار آل عمّار، الشارقه، ط ۲، ۱۴۱۸ه-.

۲۷.

أوائل المقالات فی المـذاهب المختارات : أبو عبـد الله محمّد بن محمّد بن النعمان (العکبری البغدادی المعروف بالشیخ المفید (۳۳۶ – ۴۱۳ه–) ، دار المفید، قم، ط ۲، ۱۴۱۴ه– – ۱۹۹۳م.

۲۸. الإیضاح فی أصول الـدِّین : أبو الحسن علی بن عبیـد الله الزاغونی (ت ۵۲۷ه–) ، دراسه وتحقیق عصام السیّد محمود، مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الإسلامیّه، السعودیّه، ط ۱، ۱۴۲۴ه– – ۲۰۰۳م.

۲۹. الإیضاح : الفضل بن شاذان الأزدی، تحقیق جلال الدِّین الحسینی الأرموی المحدّث، مؤسّسه نشر وطبع جامعه طهران، ط ۱، ۱۹۷۲م.

۳۰. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمّه الأطهار : محمّد بن باقر المجلسی، مؤسّسه الوفاء، بیروت، ۱۹۸۳م.

۳۱. بحوث فی الملل والنحل : دراسه موضوعیّه مقارنه للمذاهب الإسلامیّه: جعفر السبحانی، قم، ط ۲، ۱۴۱۱ه–.

۳۲. البدایه والنهایه : للحافظ عماد الدین أبی الفداء إسـماعیل بن عمر بن کثیر القرشی الدمشقی (۷۰۱–۷۷۴ه–) ، تحقیق د. عبد الله بن عبد المحسن الترکی، دار عالم الکتب للطباعه والنشر، ط ۲، ۱۴۲۴ه–.

۳۳. بیان تلبیس الجهمیّه فی تأسیس بدعهم الکلامیّه : شیخ الإسـلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السـلام بن تیمیّه الحرّانی (ت ۷۲۸ه–) ، تحقیق د.

أحمد معاذ حقّی، طباعه مجمع الملک فهد، المدینه المنوّره، ۱۴۲۶ ه–.

۳۴. تاج العروس من جواهر القاموس : محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسـینی أبو الفیض الزبیدی، تحقیق علی هلالی، وزاره الإعلام فی حکومه الکویت، ط ۲، ۱۴۰۷ه– – ۱۹۸۷م.

۳۵. تأریخ أبی الفداء المسمّی المختصر فی أخبار البشر : الملک المؤیّد شاهنشاه بن

أيّوب (ت ۷۳۲ه-) ، علّق عليه محمود ديوب، دار الكتب العلميّه، بيروت، ط ۱، دون تاريخ.

۳۶. تاريخ الخلفاء : جلال الدِّين السيوطی، المكتبه العصريّه، بيروت (صيدا) .

۳۷. تاريخ المذاهب الإسلاميّه فی السياسه والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيه : الإمام محمّد أبو زهره، دار الفكر العربی.

۳۸. تاريخ بغداد أو مدينه السلام : الحافظ أبی بكر أحمد بن علی الخطيب البغدادی (ت ۴۶۳ه-) ، دراسه وتحقيق مصطفی عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّه، بيروت، ط ۱، ۱۴۱۷ه- - ۱۹۹۷م.

۳۹. تأويل مختلف الحديث والردّ علی من ريب فی الأخبار المدّعی عليها التناقض : الإمام أبی محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبه (۲۱۳ - ۲۷۶ه-) ، حقّقه وضبط نصّه وخرّج أحاديثه وآثاره وعلّق عليه أبو أسامه سليم بن عبد الهلالی السلفی الأثری، دار ابن عفّان ودار ابن القيم، القاهره - الرياض، ط ۲، ۱۴۳۰ه- - ۲۰۰۹م.

۴۰. التجسيم فی الفكر الإسلامی : صهيب السقا التركاوی: شهاده دكتوراه، إشراف الدكتور محمّد رمضان عبد الله.

۴۱. تحف العقول عن آل الرسول (ص) : الشيخ الحسن بن علی بن شعبه الحرانی (ت ۳۸۱ه-) ، مؤسّسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۴ه-.

۴۲. تحقيق العبوديّه بمعرفه الأسماء والصفات : فوز بنت عبد اللطيف بن كامل الكردی، إشراف د. زينب بنت محمّد الحربی البلادی، دار طيبه، السعوديّه، ط ۱، ۱۴۲۰ه- - ۱۹۹۹م.

۴۳. تحكيم الناظر فيما جری من الاختلاف بين أمّه أبی القاسم (سلسله من تراث العلماء) : الشيخ صالح بن أحمد، قرأها وقدّم لها عبد العزيز بن باز، علّق

علیها د. خالد بن عبد العزیز الجناحی.

۴۴. التسعینیه : شیخ الإسلام ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ه-) دراسه وتحقیق د. محمد بن إبراهیم العجلان، عضو هیئه التدریس بقسم العقیده والمذاهب المعاصره بجامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلامیه، مکتبه المعارف للنشر والتوزیع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد، الریاض، ط ۱، ۱۴۲۰ه-.

۴۵. التعلیق المختصر علی القصیده النبویّه المسمّاه الکافیه الشافیه : الشیخ صالح بن فوزان العبد الله فوزان، أشرف علی طبعه وإخراجه عبد السلام بن عبد الله السلیمان، ط ۱، ۱۴۲۴ه-.

۴۶. التعلیق علی صحیح مسلم : الشیخ محمّد صالح العثیمان، مکتبه الرشد.

۴۷. التعلیقات الزکیّه علی العقیده الواسطیّه : الشیخ عبد الله عبد الرحمن الجبرین، اعتنی به علی حسین، دار الوطن، السعودیّه.

۴۸. تعلیقه علی نهایه الحکمه : محمّد تقی مصباح الیزدی، مؤسّسه طریق الحقّ، رقم ۱۴۰۵ه-.

۴۹. تفسیر التحریر والتنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور التونسی : الإمام الشیخ محمّد الطاهر ابن عاشور التونسی، الدار التونسیّه، تونس، ۱۹۸۴م.

۵۰. تفسیر القرآن الکریم : الشیخ محمّد بن صالح العثیمین، دار الثریّا، ط ۱، ۱۴۲۵ه-.

۵۱. تفسیر القرآن : الإمام أبو المظفّر السمعانی الشافعی (ت ۴۸۹ه-) ، تحقیق أبی تمیم یاسر بن إبراهیم، دار الوطن، السعودیّه، ط ۱، ۱۴۱۸ه-.

۵۲. تفسیر القمی : لأبی الحسن علی بن إبراهیم القمی، تصحیح وتقدیم السید طیب الموسوی الجزائری، ط۴، قم، ۱۹۸۸م.

۵۳. التفسیر الکبیر : تقیّ الدِّین ابن تیمیّه، تحقیق وتعلیق د. عبد الرحمن عمیره،

دار الکتب العلمیّه، بیروت، ط ۱، ۱۹۸۸م.

۵۴. تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم) : محمّد رشید رضا، دار المنار، القاهره، ط ۲، ۱۳۶۶ه- – ۱۹۴۷م.

۵۵. تلخیص المحصّل المعروف بنقد المحصل : نصیر الدِّین الطوسی، إعداد عبد الله نورانی، طبعه جامعه طهران، ۱۹۸۰م.

۵۶. التنبیه علی المخالفات العقدیّه فی فتح الباری : علی عبد العزیز الشبل، دار الشبل، ودار الوطن، مع تقریظ لبعض العلماء.

۵۷. التندید بمن عدّد التوحید، إبطال التثلیث فی التوحید والعقیده الإسلامیّه : حسن بن علی السقّاف الشافعی، دار الإمام النووی، عمان، ۱۹۹۱م.

۵۸. تنزیه الأنبیاء : السیّد أبو القاسم علی بن الحسین الموسوی المرتضی علم الهدی، دار الأضواء، بیروت، ط ۲، ۱۴۰۹ه- – ۱۹۸۹م.

۵۹. التوحید (الصف الأوّل والثانی) ، منهج المملکه العربیّه السعودیّه، وزاره التربیه والتعلیم، التطویر التربوی، طبعه ۱۴۲۹ه-.

۶۰. التوحید أوّلاً یا دعاه الإسلام : محمّد ناصر الألبانی، دار الفضیله، ودار الهدی النبوی، ط ۱، ۱۴۲۰ه-.

۶۱. التوحید ومعرفه أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته علی الاتّفاق والتفرّد : الإمام الحافظ ابن منده (ت ۳۹۵ه-) ، حقّقه وخرّج أحادیثه وعلّق علیه د. علی بن محمّد بن ناصر الفقیهی، مکتبه العلوم والحکم، ط ۱، ۱۴۲۳ه-.

۶۲. التوحید : محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه القمّی المعروف بالصدوق، دار المعرفه، بیروت.

۶۳. التوحید، بحوث تحلیلیّه فی مراتبه ومعطیاته : السیّد کمال الحیدری، بقلم جواد کسّار، دار فراقد، إیران، ط ۶، ۱۴۲۸ه- – ۲۰۰۷م.

۶۴.

ص: ۴۹۶

التوحید – محمد عبد الوهاب :

۶۵. تهـذیب التهـذیب : الحافظ أبو الفضل أحمـد بن علی بن حجر شـهاب الـدِّین العسـقلانی (۷۷۳ – ۸۵۲ه–) ، باعتنـاء الزیبق وعادل مُرشد، مؤسّسه الرساله.

۶۶. تهـذیب اللّغه : أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهری الهروی (۲۸۲ – ۳۷۰ه–) ، تحقیق الدکتور رشید عبد الرحمن العبیدی، الهیئه المصریّه العامّه للکتاب، القاهره، ۱۹۶۱م.

۶۷. تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنّان : عبـد الرحمن بن ناصـر السـعدی، اعتنی به سـعد بن فـؤاد الصـمیل، دار ابن الجوزی، السعودیّه.

۶۸. جـامع البیـان فی تأویل القرآن : محمـد بن جریر بن یزیـد بن کثیر بن غالب الآملی، أبو جعفر الطبری، تحقیق أحمـد شاکر، مؤسّسه الرساله، بیروت، ط ۱، ۱۴۲۰ه– – ۲۰۰۰م.

۶۹. الجامع الصـحیح (صـحیح البخاری) : أبو عبد الله محمّد بن إسـماعیل البخاری، قام بشـرحه وتصحیح تجاربه وتحقیقه محبّ الـدِّین الخطیب، أتمّ کتبه وأبوابه وأحادیثه واستقصـی أطرافه محمّـد فؤاد عبد الباقی، نشـره وراجعه وقام بإخراجه وأشـرف علی طبعه قصیّ محبّ الدِّین الخطیب، المکتبه السلفیّه، القاهره، ط ۱، ۱۴۰۰ه–.

۷۰. جـامع المسائل لشـیخ الإسـلام أحمـد بن عبـد الحلیم بن تیمیّه (آثار شـیخ الإسـلام ابن تیمیّه وما لحقها من أعمال) ، تحقیق محمّد عزیز شمس، إشراف بکر بن عبد الله أبوزید، المجموعه الثامنه، رقم ۱۸، دار عالم الفوائد، مکّه المکرّمه، ط ۱، ۱۴۲۲ه–.

۷۱. الجـامع المسـند الصـحیح المختصـر من أمور رسول الله وسـننه وأیّـامه : الإمام محمّـد بن إسـماعیل بن إبراهیم البخاری (ت ۲۵۶ه–) ، تحقیق شعیب

الأرنؤوط وعادل مرشد، خرّج أحاديثه محمّد يوسف الحورانی ومحمّد أشرف الأتاسی، الرساله العلميّه، ط ۱، ۱۴۳۲ه-.

۷۲. الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنّه وآی القرآن : أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبی بكر القرطبی (ت ۶۷۱ه-) ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركی، مؤسّسه الرساله، بيروت، ط ۱، ۱۴۲۷ - ۲۰۰۶م.

۷۳. جزء علی بن محمّد الحميری : أبو الحسن علی بن محمّد بن هارون بن زياد الحميری، تحقيق ودراسه وتخريج عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمی، مكتبه الرشد، الرياض، ط ۱، ۱۴۱۸ه-.

۷۴. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح : تقیّ الدِّين ابن تيميّه، تحقيق وتعليق د. علی بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر، ود. حمدان بن محمّد الحمدان، دار العاصمه، السعوديّه، ط ۲، ۱۴۱۹ه- - ۱۹۹۹م.

۷۵. الجوهر المنظم فی زياره القبر المكرّم : شهاب الدِّين ابن حجر الهيثمی، عُنی به قصیّ محمّد نورس الحلّاق، دار السنابل، ودار الحاوی، ط ۱، ۱۴۲۷ه-.

۷۶. الحديث الضعيف وحكمُ الاحتجاج به : الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الأخضير، مكتبه دار المنهاج، السعوديّه، ط ۴، ۱۴۳۱ه-.

۷۷. حقيقه التوحيد بين أهل السنّه والمتكلّمين : عبد الرحيم بن صمايل السُّلمیّ، دار المعلمه، دون تاريخ.

۷۸. الحكمه المتعاليه فی الأسفار العقليّه الأربعه : صدر الدِّين محمّد الشيرازی، دار إحياء التراث العربی، بيروت، ط ۴، ۱۴۱۰ه-.

۷۹. خلقُ أفعال العباد والردّ علی الجهميّه وأصحاب التعطيل : الإمام محمّد بن إسماعيل البخاری (۱۹۴ - ۲۵۶ه-) ، دراسه وتحقيق فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء، الرياض - دمشق، ط ۱، ۱۴۲۵ه- - ۲۰۰۵م.

۸۰.

ص: ۴۹۸

الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور : جلال الدِّین السیوطی (ت ۹۱۱ه–) ، دار المعرفه، بیروت.

۸۱. درء تعارض العقل والنقل أو موافقه صحیح المعقول لصحیح المنقول : تقیّ الدِّین أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیّه، تحقیق محمّد رشاد سالم، إداره الثقافه والنشر فی جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلامیّه، السعودیّه، ط۲، ۱۴۱۱ه– – ۱۹۹۱م.

۸۲. الدرر السنیه فی الأجوبه النجدیّه (مجموعه رسائل ومسائل علماء نجد، الأعلام المعاصرین من عصر الشیخ محمّد بن عبد الوهّاب إلی عصرنا هذا) ، جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمی القحطانی النجدی الحنبلی (ت ۱۳۹۲ه–) ، ط۶، ۱۴۱۷ه– – ۱۹۹۶م، دار القاسم، والمکتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۲۵ه–.

۸۳. دعاوی المناوئین لشیخ الإسلام ابن تیمیّه ، عرض ونقد: الدکتور عبد الله بن صالح بن عبد العزیز الغصن، دار ابن الجوزی.

۸۴. دفاع أهل السنّه والإیمان عن حدیث خلق الله آدم علی صوره الرحمن (مجموعه مؤلّفات الشیخ عبد الله الدویش) : الشیخ عبد الله بن محمّد بن أحمد الدویش (ت ۱۴۰۸ه–) ، أشرف علی طبعها وتصحیحها عبد العزیز بن أحمد المقیشع، دار العلیان، ط۱، ۱۴۱۱ه–.

۸۵. دفع شبه التشبیه بأکفّ التنزیه : الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی الحنبلی (ت ۵۹۷ه–) ، تحقیق حسن السقّاف، دار الإمام النووی، الأردن، ۱۴۱۳ه– – ۱۹۹۲م.

۸۶. دفع شبهه التشبیه : الإمام عبد الرحمن أبی الحسن الجوزی (ت ۵۹۷ه–) ، تحقیق وتعلیق محمّد زاهد الکوثری، المکتبه الأزهریّه للتراث.

۸۷.

الدیباج علی مسلم : جلال الدِّین السیوطی، دار ابن عفّان، السعودیّه، ط ۱، ۱۴۱۶ه- - ۱۹۹۶م.

۸۸. ردّ الإمام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید : صحّحه وعلّق علیه محمّد حامد الفقی (من جماعه الأزهر الشریف ورئیس جماعه أنصار السنّه المحمّدیّه) ، دار الکتب العلمیّه، بیروت، لبنان، ط ۱، ۱۳۵۸ه-.

۸۹. الردّ علی الجهمیّه (سلسله عقائد السلف) : الإمام عثمان بن سعید الدارمی (ت ۲۸۰ه-) : قدّم له بدر الدِّین بن عبد الله البدر، دار ابن الأثیر، والدار السلفیّه، الکویت، ط ۱، ۱۴۰۵ه- - ۱۹۸۵م.

۹۰. الردّ علی المبتدعه : ابن بداء الحنبلی (ت ۴۷۱ه-) ، تحقیق أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأمر الأوّل.

۹۱. الرسائل الکبری : ابن تیمیه.

۹۲. رساله التشیّع فی العالم المعاصر : السیّد محمّد حسین الطباطبائی، ترجمه جواد علی کسّار، مؤسّسه أمّ القری، بیروت، ۱۴۱۸ه-.

۹۳. رساله فی الردّ علی الرافضه : محمّد بن عبد الوهّاب، حقّقها وعلّق علیها أبو بکر عبد الرزّاق بن صالح بن علی النهمیُّ، دار الآثار، صنعاء، ط ۱، ۱۴۲۷ه- - ۲۰۰۶م.

۹۴. رسالتان فی البداء : الشیخ محمّد جواد البلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ه-) والسیّد أبو القاسم الخوئی (۱۳۱۷ - ۱۴۱۳ه-) ، إعداد السیّد محمّد علی الحکیم، قم، ۱۴۱۴ه-.

۹۵. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی : أبو الفضل شهاب الدِّین السیّد محمود الآلوسی البغدادی (ت ۱۲۷۰ه-) ، مؤسّسه الرساله.

۹۶. الریاض الندیّه علی شرح العقیده الطحاویّه : الإمام القاضی علی بن علی بن

محمّد بن أبی العزّ الدمشقی، تعلیق الشیخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبریت والدکتور طارق بن محمّد بن عبد الله الخویطر، دار الصمیعی، ط ۱، ۱۴۱۳ه-.

۹۷. الریاض النضره فی مناقب العشره : أحمد بن عبد الله الطبری، محبّ الدِّین، اعتنی به وأخرجه عبد المجید طعمه حلبی، دار المعرفه، بیروت.

۹۸. سؤال فی حدیث النزول وجوابه أو شرح حدیث النزول : أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیّه، تحقیق وتعلیق محمّد عبد الرحمن الخمیس، دار العاصمه، السعودیّه، الریاض، ط ۱، ۱۴۱۴ه- - ۱۹۹۳م.

۹۹. السبائک الذهبیّه بشرح العقیده الواسطیّه : عبد الله بن محمّد الغنیمان، دار أبی الجوزی.

۱۰۰. سلسله الأحادیث الصحیحه وشیء من فِقهها وفوائدها : محمّد ناصر الألبانی، مکتبه المعارف للنشر والتوزیع، الریاض، ط ۲، ۱۴۱۶ه- - ۱۹۹۶م.

۱۰۱. سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه وأثرها السیّئ فی الأمّه : محمّد ناصر الألبانی، مکتبه المعارف، الریاض، ط ۱، ۱۴۱۲ه- - ۱۹۹۲م.

۱۰۲. سلسله الرسائل الأنصاریّه، رسائل فی التوحید (رساله تعریف أهل الإیمان بصحّه حدیث: إنّ آدم خُلق علی صوره الرحمن) : محدّث المدینه النبویّه أبی عبد اللطیف حمّاد بن محمّد الأنصاری (ت ۱۴۱۸ه-) ، مکتبه الفرقان، السعودیّه، دون تاریخ.

۱۰۳. سلسله دراسات فی مباحث توحید الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّه والجماعه فی توحید الأسماء والصفات : الدکتور محمّد بن خلیفه التمیمی، أضواء السلف، ط ۱، ۱۴۱۹ه- - ۱۹۹۹م.

۱۰۴.

سلسله شرح الرسائل، شرح أصول الإيمان : محمّد بن عبد الوهّاب (ت ١٢٠٦هـ) ، شرح الشيخ الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه عبد السلام بن عبد الله السليمان، الرياض، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٠٥. سلسله موسوعات المصطلحات العربيّه والإسلاميّه، موسوعه اصطلاحات علم الكلام الإسلامى : د. سميع دغيم، مكتبه لبنان، ناشرون، بيروت.

١٠٦. السُنّه : الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ) ، تحقيق ودراسه د. محمّد بن سعيد بن سالم القحطانى، دار ابن القيم (جامعه أمّ القرى - كليّه الدعوى وأصول الدِّين) ، دون تاريخ.

١٠٧. السنّه : الحافظ أبى بكر ابن أبى عاصم الضحّاك بن مخلّد الشيبانى (ت ٢٧٨هـ) حقّقه وخرّج أحاديثه د. باسم بن فيصل الجوابره، ومعه ظلال الجنّه : لمحمّد ناصر الألبانى، المكتب الإسلامى، السعوديّه.

١٠٨. سنن ابن ماجه : أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينى (ت ٢٧٣هـ) ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٠٩. سنن أبى داود : ابن الأشعث السجستانى، تحقيق وتعليق سعيد محمّد اللحّام، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١١٠. سير أعلام النبلاء : الإمام شمس الدِّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبى (ت٧٤٨هـ - ١٣٧٤م) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسه الرساله، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١١. شذرات الذهب فى أخبار من ذهب : الإمام شهاب الدِّين أبى الفلاح عبد الحىّ بن أحمد بن محمّد العكبرىّ الحنبلى الدمشقى (١٠٣٢- ١٠٨٩هـ) ،

أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت ودمشق، ط ۱، ۱۴۱۳ه‍- - ۱۹۹۲م.

۱۱۲. شرح أصول الإيمان : صالح بن فوزان الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه: عبد السلام عبد الله السليمان.

۱۱۳. شرح أصول الكافى : المولى محمّد صالح المازندرانى، تعليق الميرزا أبو الحسن الشعرانى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ۱، ۱۴۲۱ه‍- - ۲۰۰۰م.

۱۱۴. شرح الأسماء الحسنى : الملاّ هادى السبزوارى، منشورات بصيرتى، إيران، الطبعه الحجريّه.

۱۱۵. شرح الأصبهانيّه لأبى عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عبّاد العجلى الأصبهانى (ت ۶۸۸ه‍-) : شيخ الإسلام تقىّ الدِّين ابن تيميّه، تحقيق إبراهيم سعيداى، مكتبه الرشد، الرياض، ط ۱، ۱۴۱۵ه‍-.

۱۱۶. شرح الرساله التدمريه أو العقيده التدمريّه (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وبيان حقيقه الجمع بين القدر والشرع) : الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمريّه، ط ۱، ۱۴۳۲ه‍- - ۲۰۱۱م.

۱۱۷. شرح الرساله التدمريّه لابن تيميّه : شرح الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد سليمان بن صالح الغصن، كنوز أسبيليّه للنشر والتوزيع.

۱۱۸. شرح العقيده السفارينيّه : محمّد بن صالح العثيمين، قام بإخراجه ووضع حواشيه شباب مسجد سالم العلى، الكويت، ومؤسّسه الشيخ العثيمين الخيريّه، المدار الوطنى للنشر.

۱۱۹. شرح العقيده الطحاويّه : الإمام القاضى محمّد بن أبى العزّ الدمشقى (ت

۷۹۲ه‍-) ، حقّقه وعلّق علیه وخرّج أحادیثه وقدّم له الدکتور عبد الله بن عبد المحسن الترکی وشعیب الأرنؤوط.

۱۲۰. شرح العقیده الطحاویّه : الشیخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاک، إعداد عبد الرحمن بن صالح السدیس، دار التدمریه، السعودیّه، ط۲، ۱۴۲۹ه‍-.

۱۲۱. شرح العقیده الواسطیّه : الشیخ محمّد بن صالح العثیمین، خرّج أحادیثه واعتنی به سعد بن فوّاز الصّمیل، إعداد فهد بن ناصر بن إبراهیم السلیمان، دار ابن الجوزی، السعودیّه - الدمام، ط۶، ۱۴۲۱ه‍-.

۱۲۲. شرح العقیده الواسطیّه : محمّد خلیل هراس، دار الدرر السنّیه، السعودیّه، ط۶، ۱۴۲۹ه‍-.

۱۲۳. شرح القصیده النونیّه المسمّاه الکافیه الشافیه فی الانتصار للفرقه الناجیه : ابن قیم الجوزیه، شرح وتحقیق الشیخ محمّد خلیل هراس، دار الکتب العلمیّه، بیروت، ط۳، ۱۴۲۴ه‍- - ۲۰۰۳م، ودار الإمام أحمد، ط۱، ۱۴۲۹ه‍-.

۱۲۴. شرح القواعد المُثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنی : محمّد صالح العثیمین، خرّج أحادیثه وعلّق علیه أبو محمّد أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف وأصداء المجتمع.

۱۲۵. شرح غرر الفوائد : الحاجّ ملّا هادی السبزواری، طهران، ۱۹۸۱م.

۱۲۶. شرح کتاب التوحید من صحیح البخاری : عبد الله بن محمّد الغنیمان، دار العاصمه للنشر والتوزیع، الریاض، ط۳، ۱۴۲۸ه‍- - ۲۰۰۷م.

۱۲۷. شرح کتاب الشرح والإبانه علی أصول السنّه والدیانه ومجانبه المخالفین : ابن بطّه العکبری، شرح عبد الله الراجحی، مکتبه عباد الرحمن.

۱۲۸. شرح مختصر الروضه : نجم الدِّین أبی الربیع سلیمان بن عبد القویّ بن

عبد الكريم بن سعيد الطّوفى (ت ۷۱۶ه-) ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركى، توزيع وزاره الشؤون الإسلاميّه والأوقاف والدعوه والإرشاد فى السعوديّه.

۱۲۹. شرح مسلم : يحيى بن شرف الحزامى الحورانى الدمشقى النووى (ت ۶۷۶ه-) ، دار الكتاب العربى، بيروت، ۱۴۰۷ه- - ۱۹۸۷ م.

۱۳۰. الشريعه : الإمام المحدّث أبو بكر محمّد بن الحسين الآجرى (ت ۳۶۰ه-) ، دراسه وتحقيق د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدَّميجى، جامعه أمّ القرى ودار الوطن، الرياض، ط ۲.

۱۳۱. شيخ المضيره أبو هريره : محمود أبو ريه، مؤسّسه الأعلمى، بيروت، ط ۳.

۱۳۲. الصارم المسلول على شاتم الرسول : تقىّ الدِّين ابن تيميّه، دراسه وتحقيق محمّد بن عبد الله بن عمر الحلوانى ومحمّد كبير شودرى، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد والشيخ محمّد بن سعيد القحطانى، رمادى للنشر، مؤمن للتوزيع، السعوديّه، ط ۱، ۱۴۱۷ه- - ۱۹۹۷م، وطبعه المكتبه العصريّه، صيدا، تحقيق وتعليق محمّد محيى الدِّين الكاتب، ۱۴۱۵ه-.

۱۳۳. الصحاح : إسماعيل بن حمّاد الجوهرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ۳، ۱۴۰۴ه-.

۱۳۴. صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبَان : الأمير علاء الدِّين على بن بلبَان الفارسى (ت ۷۳۹ه-) ، حقّقه وخرّج أحاديث شعيب الأرنؤوط، مؤسّسه الرساله، بيروت، ط ۲، ۱۴۱۴ه- - ۱۹۹۳م.

۱۳۵. صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير : محمّد ناصر الألبانى، المكتب الإسلامى، بيروت - دمشق، ط ۳، ۱۴۰۸ه- - ۱۹۸۸م.

۱۳۶. صحيح مسلم : أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيرى النيسابورى (ت

۲۶۱ه-) ، دار إحياء التراث العربی، بيروت، لبنان.

۱۳۷. الصواعق المحرقه علی أهل الرفض والضلال والزندقه : ابن حجر الهيثمی أحمد بن محمّد بن علی السعدی، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركی وكامل الخراط، مؤسّسه الرساله، بيروت، ط ۱، ۱۹۹۷م.

۱۳۸. الصواعق المرسله علی الجهميّه والمعطّله : الإمام شمس الدِّين أبی محمّد عبد الله محمّد بن الشيخ الصالح أبی بكر بن أيّوب بن سعد الشهير بابن قيّم الجوزيه، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. علی بن محمّد الدخيل، دار العاصمه، الرياض، دون تاريخ.

۱۳۹. طبقات الحنابله : أبو الحسين محمّد بن أبی يعلی الفراء البغدادی (ت ۵۲۶ه-) ، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، جامعه أمّ القری، مكّه، ومكتبه العبيكان.

۱۴۰. عبد الله بن سبأ وأساطير أخری : السيّد مرتضی العسكری، ط۶، ۱۴۱۳ه-.

۱۴۱. عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث : أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميّه، تحقيق الشيخ عبد العزيز السَّيروان، دار العلوم العربيّه، بيروت، ط ۱، ۱۴۱۵ه- - ۱۹۹۵م.

۱۴۲. العرش : أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبی (ت ۷۴۸ه-) ، دراسه وتحقيق: د. محمّد بن خليفه التميمی، دار أضواء السلف، توزيع مؤسّسه الجريبی (السعوديّه) ، ومكتبه الإمام البخاری (مصر) ، ط ۱، ۱۴۲۰ه- - ۱۹۹۹م.

۱۴۳. العظمه : أبو الشيخ الأصبهانی، أبی محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حيّان، جامعه بغداد، ۱۴۲۲ه- - ۲۰۰۲م. (۲۷۴ - ۳۶۹ه-) ، دراسه

وتحقیق رضاء الله بن محمّد بن إدریس المباکفوری، دار العاصمه، الریاض، ط۲، ۱۴۱۹ه-.

۱۴۴. عقیده الراسخین فی العلم من الصحابه والتابعین والأئمّه المرضیّین فی صفات ربّ العالمین : سعود العثمان.

۱۴۵. عقیده السلف وأصحاب الحدیث، أو الرساله فی اعتقاد أهل السنّه وأصحاب الحدیث والأئمّه : الإمام أبو عثمان إسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی (ت۴۴۹ه-) ، دراسه وتحقیق د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمّد الجدیع، دار العاصمه، الریاض، ط۲، ۱۴۱۹ه- - ۱۹۹۸م.

۱۴۶. عقیده أهل الإیمان فی خلق آدم علی صوره الرحمن : حمود بن عبد الله بن حمود التویجری، دار اللواء، السعودیّه، ط۲، ۱۴۰۹ه-.

۱۴۷. العلوّ للعلیّ العظیم وإیضاح صحیح الأخبار من سقیمها : أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبی (ت ۷۴۸ه-) ، دراسه وتحقیق عبد الله بن صالح البرّاک، دار الوطن، السعودیّه، ط۱، ۱۴۲۰ه-.

۱۴۸. العلوّ للعلیّ العظیم : الذهبی الشافعی الأثری، دراسه وتحقیق عبد الله بن صالح البرّاک، دار الوطن، دون تاریخ.

۱۴۹. عمده القاری شرح صحیح البخاری : العلّامه أبو محمّد بدر الدِّین محمود بن أحمد الحنفی العینی (ت ۸۵۵ه-) ، ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمّد عمر، منشورات محمّد علی بیضون ودار الکتب العلمیّه، بیروت، ط۱، ۱۴۲۱ه- - ۲۰۰۱م.

۱۵۰. غربه الإسلام : الشیخ حمود بن عبد الله التویجری (ت ۱۴۱۳ه-) ، حقّقه وعلّق علیه عبد الکریم بن حمد التویجری، طُبع بإشراف أبناء الشیخ، دار الصمیعی، السعودیّه، ط۱، ۱۴۳۱ه-.

۱۵۱.

الغریب فی القرآن والحدیث : محمّد الهروی صاحب الأزهری (ت ۱۴۰۱ه-) ، تحقیق أحمد فرید، مکتبه نزار مصطفی الباز، السعودیّه، ط ۲، ۱۴۲۸ه-.

۱۵۲. فتاوی الأئمّه النجدیّه من شیخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلی سماحه الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز ، تقدیم الشیخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرین، جمعه وأعدّه أبو یوسف مدحت بن حسن آل فراح، مکتبه الرشد، السعودیّه، ط ۲، ۱۴۲۸ه-.

۱۵۳. فتاوی الأستاذ الدکتور العلّامه محمّد خلیل الهراس : جمع وترتیب عبد الکریم عبد المجید الدرویش، دار طیبه.

۱۵۴. فتاوی الإمام عبد الحلیم محمود، دار المعارف، مصر، ط ۳.

۱۵۵. الفتاوی الحمویّه الکبری : تقیّ الدِّین أبی العبّاس أحمد بن تیمیّه، دراسه وتحقیق د. حمد بن عبد المحسن التویجری، دار الصمیعی، الریاض، ط ۲، ۱۴۲۵ه- - ۲۰۰۴م.

۱۵۶. فتاوی اللّجنه الدائمه للبحوث العلمیّه والإفتاء : جمع وترتیب أحمد بن عبد الرزّاق الدّویش، دار المؤیّد، الریاض، ط ۵، ۱۴۲۴ه-.

۱۵۷. فتاوی نور علی الدرب : عبد العزیز بن عبد الله بن باز مفتی عام المملکه العربیّه السعودیّه، إعداد عبد الله بن محمّد الطیّار ومحمّد بن موسی بن عبد الله الموسی، مدار الوطن للنشر، السعودیّه، ط ۱، ۱۴۲۸ه-.

۱۵۸. فتاوی ورسائل الشیخ محمّد بن إبراهیم آل الشیخ : جمع وترتیب وتحقیق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعه الحکومه بمکّه المکرّمه، ۱۳۹۹ه-، تصویر طبق الأصل عن الطبعه الأولی.

۱۵۹. فتح الباری بشرح صحیح البخاری : الحافظ أحمد بن علی بن حجر

العسقلانی (۷۷۳ - ۸۵۲ه-) ، عُنی بإخراجها الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز، وقام بإکمال التعلیقات بتکلیف وإشراف منه تلمیذه علی بن عبد العزیز الشَبْل، ورقم کتبها وأبوابها وأحادیثها محمّد فؤاد عبد الباقی، دار السلام، الریاض، ط۱، ۱۴۲۱ه- - ۲۰۰۰م.

۱۶۰. فتح المعین : حسن بن علی السقّاف، مکتبه الإمام النووی، الأردن، ط ۱، ۱۴۱۰ه- - ۱۹۹۰م.

۱۶۱. فرقان القرآن بین صفات الخالق وصفات الأکوان : الشیخ سلامه القضاعی الشافعی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۱۶۲. فضائل الصحابه : أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل، حقّقه وخرّج أحادیثه وصیّ الله بن محمّد عبّاس، دار ابن الجوزی.

۱۶۳. الفواکه العذاب فی معتقد الشیخ محمّد بن عبد الوهّاب : الشیخ حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، تحقیق عبد الرحمن بن عبد الله الترکی، تقدیم الدکتور عبد الله بن عبد المحسن الترکی، مؤسّسه الرساله، بیروت، ط۲، ۱۴۱۶ه- - ۱۹۹۶م.

۱۶۴. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر : المحدِّث عبد الرؤوف المناوی، دار المعرفه، بیروت، ط۲، ۱۳۹۱ه- - ۱۹۷۲م.

قمع الدجاجله الطاعنین فی معتقد أئمّه الإسلام الحنابله:

۱۶۵. عبد العزیز بن فیصل الراجحی، تقدیم الشیخ صالح بن فوزان الفوزان، والکتاب ردّ علی حسن بن فرحان المالکی فی کتابه (قراءه فی کتب العقائد) .

۱۶۶. القواعد المُثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنی : محمّد بن صالح بن عثیمین، حقّقه وخرّج أحادیثه أشرف بن عبد المصود بن عبد الرحیم، مکتبه السنّه، القاهره، ط۲، ۱۴۱۴ه- - ۱۹۹۴.

۱۶۷.

قواعد کلّی فلسفی در فلسفه إسلامی (القواعد الفلسفیّه الکلیّه فی الفلسفه الإسلامیّه) - فارسی -: غلام حسین إبراهیمی دینانی، طهران، ط ۲، ۱۹۸۷م.

۱۶۸. القول السدید فی الردّ علی من أنکر تقسیم التوحید : عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن القیم ودار ابن عفّان، القاهره، ۱۴۲۲ه- - ۲۰۰۱م.

۱۶۹. القول المفید علی کتاب التوحید : شرح الشیخ محمّد بن صالح العثیمین، اعتنی به جمعاً وترتیباً وتصویباً، وَعزا آیاته، وخرّج أحادیثه، ووضع فهارسه، وأشرف علی طبعه د. سلیمان بن عبد الله بن حمود أبا الخیل ود. خالد بن علی بن محمّد المشیقح، دار العاصمه، السعودیّه، ط ۱، ۱۴۱۵ه-.

۱۷۰. الکافی : الأصول والروضه، شرح جامع للمولی محمّد صالح المازندرانی، مع تعالیق علمیّه للمیرزا أبی الحسن الشعرانی، تحقیق علی أکبر الغفّاری، طهران، ۱۳۸۴ه-.

۱۷۱. الکافی : محمّد بن یعقوب الکلینی الرازی (ت ۳۲۹) ، دار الکتب الإسلامیّه، طهران، ۱۳۸۸ه-.

۱۷۲. کتاب الأربعین فی دلائل التوحید : أبو إسماعیل عبد الله بن محمّد بن علی بن محمّد الهروی، تحقیق وتعلیق الشیخ الدکتور علی بن محمّد بن ناصر الفقیهی، دار الإمام أحمد، ۱۴۲۷ه-.

۱۷۳. کتاب التوحید الذی هو حقّ الله علی العبید : محمّد بن عبد الوهّاب، راجعه وقابله علی أصوله مجموعه من الأساتذه، أشرف علی طباعته ونشره إداره الثقافه والنشر بالجامعه فی المملکه العربیّه السعودیّه، وزاره التعلیم العالی، جامعه الإمام محمّد بن سعود الإسلامیّه، کلیّه الشریعه، دون تاریخ.

۱۷۴. کتاب التوحید وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ : أبو بکر محمد إسحاق بن

ص: ۵۱۰

خزيمه، مكتبه الرشيد، الرياض، تحقيق: د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط۵، ۱۹۹۴م

۱۷۵. كشف المشكل من حديث الصحيحين : الإمام أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى (ت ۵۹۷هـ) ، تحقيق الدكتور على حسين البوّاب، دار الوطن، الرياض.

۱۷۶. اللآلئ البهيّه فى شرح العقيده الواسطيّه : الشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ.

۱۷۷. لسان العرب : جمال الدِّين أبو الفضل محمّد بن مكرّم بن منظور، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۱۶هـ.

۱۷۸. لسان الميزان : الإمام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (۷۷۳- ۸۵۲هـ) ، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّه، اعتنى بإخراجه سلمان عبد الفتّاح أبو غدّه، دار البشائر الإسلاميّه، بيروت، ومكتب المطبوعات الإسلاميّه، ۱۴۲۳هـ - ۲۰۰۲م.

۱۷۹. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : الحافظ نور الدِّين على بن أبى بكر الهيثمى (ت۸۰۷هـ) ، بتحرير الحافظين العراقى وابن حجر، دار الكتب العلميّه، بيروت، ط۱، ۱۴۰۸هـ - ۱۹۸۸م.

۱۸۰. مجموع فتاوى ورسائل فضيله الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الرياض، ط۱، ۱۴۰۷هـ، والطبعه الأخيره فى ۱۴۱۳هـ.

۱۸۱. مجموع فتاوى ومقالات متنوّعه : عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف د. محمّد بن سعد الشويعر، صادر عن رئاسه إداره البحوث العلميّه والإفتاء، الإداره العامّه، السعوديّه، دار القاسم، ۱۴۲۰هـ.

۱۸۲.

مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين : شمس الدِّين محمّد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزيه، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر الجليل، دار طيبه، السعوديّه، ودار الكتاب العربى، بيروت، ط ۲، ۱۳۹۳ه-.

۱۸۳. مرآه العقول فى شرح أخبار الرسول : العلّامه شيخ الإسلام المولى محمد باقر المجلسى (ت: ۱۱۱۱ه-) ، إخراج ومقابله وتصحيح: السيد هاشم الرسولى، دار الكتب الإسلاميه، ط ۲، ۱۴۰۴ه-.

۱۸۴. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، اعتنى بإخراجه الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامه، مكتبه الراشد، ناشرون.

۱۸۵. المستخرج من الأحاديث المختاره ممّا لم يخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما : الإمام ضياء الدِّين عبد الرحمن الحنبلى المقدسى (ت ۶۴۲ه-) ، دراسه وتحقيق الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبه الأسدى، مكّه المكرّمه.

۱۸۶. مسند الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمّد الشيبانى (۱۶۴-۲۴۱ه-) ، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط، ومحمّد نعيم العرقسوسى ومحمّد رضوان العرقسوسى، مؤسّسه الرساله، بيروت، ط ۱، ۱۴۱۶ه- - ۱۹۹۵م.

۱۸۷. مسند الإمام الحافظ الدارمى (ت ۲۵۵ه-) : تحقيق حسين سليم أسد الدارانى، دار المغنى، الرياض.

۱۸۸. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير : أحمد بن محمّد بن على المقرى الفيومى، القاهره، ط ۲، ۱۹۳۹م.

۱۸۹. مصطلح الحديث : محمّد بن صالح بن عثيمين، مطبوع سنه ۱۴۲۷ه- - ۲۰۰۶م.

۱۹۰.

مصطلحات فی کتاب العقائد، دراسه وتحلیل : محمّد بن إبراهیم الحمد، دار ابن خزیمه، ط ۱، ۱۴۲۷ه-.

۱۹۱. المصنّف : الحافظ الکبیر أبی بکر عبد الرزّاق بن همّام الصنعانی (۱۷۶ - ۲۱۱ه-) ، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، المکتب الإسلامی، ط ۲، ۱۴۰۳ه-.

۱۹۲. معالم الإسلام الأموی من القدح فی العتره النبویّه الطاهره إلی استباحتها : العلّامه السیّد کمال الحیدری، بقلم إبراهیم البصری، دار المرتضی، بیروت، ط ۱، ۱۴۳۲ - ۲۰۱۱م.

۱۹۳. المعجم الفلسفی للألفاظ العربیّه : جمیل صلیبا، الشرکه العالمیّه للکتاب، بیروت.

۱۹۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم : محمّد فؤاد عبد الباقی، الطبعه الإیرانیّه الثانیه، طهران، ۱۹۹۵م.

۱۹۵. معجم مقاییس اللّغه : أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریّا، تحقیق عبد السلام محمّد هارون، اتّحاد الکتاب العرب، ۱۴۲۳ه- - ۲۰۰۲م.

۱۹۶. مفردات ألفاظ القرآن : الحسین بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهانی، تحقیق صفوان عدنان الداوودی، انتشارات ذی القُربی، قم، ط ۳.

۱۹۷. المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم : الحافظ أبو العبّاس أحمد بن عمر بن إبراهیم القرطبی، حقّقه وعلّق علیه مجموعه من الأعلام، دار ابن کثیر ودار الکلم الطیّب، دمشق - بیروت، ط ۱، ۱۴۱۷ه- - ۱۹۹۶م.

۱۹۸. المقالات السنیه فی کشف ضلالات ابن تیمیّه : الشیخ عبد الله الهروی (المعروف بالحبشی) ، دار المشاریع، بیروت، ط ۷، ۱۴۲۸ه-.

۱۹۹. مقاله التشبیه وموقف أهل السنّه منها : جابر بن إدریس بن علی أمیر، دار

أضواء السلف، الرياض، ط۱، ۱۴۲۲ه- - ۲۰۰۲م.

۲۰۰. المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى : أبو حامد الغزالى، تحقيق الدكتور فضله شحاده، دار المشرق، بيروت، ط۲، ۱۹۸۶م.

۲۰۱. الملل والنحل : أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى (۴۷۹- ۵۴۸ ، تحقيق محمّد سيد گيلانى، دار المعرفه، بيروت، لبنان.

۲۰۲. المنتخب فى مسند عبد بن حميد : تحقيق وتعليق أبى عبد الله مصطفيين العدوى، دار بلنسيه، السعوديّه، ط۲، ۱۴۲۳ه- - ۲۰۰۲م.

۲۰۳. المنح المكيّه فى شرح الهمزيّه : شهاب الدِّين ابن حجر الهيثمى (ت ۹۷۴ه-) ، دار المنهاج، ط۲، ۱۴۲۶ه-.

۲۰۴. منهاج السنّه النبويّه فى نقض كلام الشيعه القدريّه : تقىّ الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّه: تحقيق الدكتور محمّد رشاد سالم، ط۱، ۱۴۰۶ه- - ۱۹۸۶م.

۲۰۵. منهج شيخ الإسلام ابن تيميّه فى تقرير عقيده التوحيد : إبراهيم بن محمّد بن عبد الله البريكان، دار ابن القيم، السعوديّه، ودار ابن عفّان، مصر، ط۱، ۱۴۲۵ه-.

۲۰۶. موسوعه كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم : محمّد على التهانوى، تقديم وإشراف د. رفيق العجم.

۲۰۷. الميزان فى تفسير القرآن : السيّد محمّد حسين الطباطبائى، مؤسّسه إسماعيليّان (تصوير على الطبعه اللبنانيّه) ، ط۳، ۱۹۷۴م.

۲۰۸. نتيجه النظر فى نخبه الفكر : الحافظ كمال الدِّين الشمّى القسطنطينى (۸۲۰ه-) ، اعتنى به مراد بن خليفه سعيدى، مكتبه دار المنهاج، الرياض،

ط ۱، ۱۴۳۱ه-.

۲۰۹. نقض عقائد الأشاعره والماتريديّه : خالد بن على المرضى الغامدى، دار أطلس الخضراء، السعوديّه، منشورات مكتبه الملك فهد الوطنيّه.

۲۱۰. نهايه الحكمه : السيّد محمّد حسين الطباطبائى، مؤسّسه النشر الإسلامى، قم، ۱۴۰۵ه-.

۲۱۱. النهايه فى غريب الحديث : أبو السعادات المبارک بن محمّد الجزرى المعروف بابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمّد الطناجى، مؤسّسه إسماعيليّان، إيران، ط ۴، ۱۳۶۴ه-. ش.

۲۱۲. نهج البلاغه : الإمام علىّ بن أبى طالب (ع) ، ضبط نصّه، وابتكر فهارسه العلميّه الدكتور صبحى الصالح، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ۱۹۶۷م.

۲۱۳. الوهّابيه والتوحيد : على الكورانى، دار السيره، بيروت، ط ۲، ۱۴۱۹ه-.

۲۱۴. هدايه الحيارى فى أجوبه اليهود والنصارى (آثار الإمام ابن قيم الجوزيه وما لحقها من أعمال) : الإمام أبو عبد الله محمّد بن أبى بكر بن أيّوب بن القيم الجوزيه (۶۹۱ - ۷۵۱ه-) ، تحقيق عثمان جمعه ضُميريه، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّه، ط ۱، ۱۴۲۹ه-.

۲۱۵. الهدايه الربّانيّه فى شرح العقيده الطحاويّه : عبد العزيز بن عبد الله الراجحى، دار التوحيد، الرياض، ط ۱، ۱۴۳۰ه-.

۲۱۶. الهدايه فى الأصول والفروع : الشيخ محمّد بن على بن الحسين بن بابويه المعروف بالصدوق، مؤسّسه الإمام الهادى، قم، ۱۴۱۸ه-.

۲۱۷. هدى السارى مقدّمه فتح البارى بشرح صحيح البخارى، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقى، دار السلام، الرياض، ۱۴۲۱ه-.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵
هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.